



DIEGO FUSARO

MINIMA MERCATALIA

FILOSOFIA E CAPITALISMO

Saggio introduttivo di Andrea Tagliapietra

SAGGI

La modernità è anche la storia del nesso di tensione, adattamento e contrasto tra la filosofia e l'assolutizzazione del mercato in cui si condensa lo spirito del capitalismo. Sulle orme di Hegel e di Marx, il libro delinea una *fenomenologia dello spirito del capitalismo* condotta sui due piani della storia della modernità e delle principali figure del pensiero che l'hanno animata. Massima alienazione dell'uomo rispetto alle proprie potenzialità ontologiche, l'odierno monoteismo del mercato è la prima società in cui regna sovrano il *principio metafisico dell'illimitatezza*, il "cattivo infinito" della norma dell'accumulazione smisurata del profitto a scapito della vita umana e del pianeta. In questo scenario, la filosofia resta il luogo del *rischio assoluto*: infatti, essa è il luogo della possibile resistenza al nichilismo della forma merce e, insieme, della sua eventuale legittimazione in stile postmoderno.

Diego Fusaro (Università di Milano – San Raffaele) è studioso della filosofia della storia e delle strutture della temporalità storica, con particolare attenzione per il pensiero di Fichte, Hegel, Marx e per la “storia dei concetti” tedesca. Per Bompiani ha curato l’edizione bilingue di diverse opere marxiane e ha recentemente pubblicato due studi monografici, *Bentornato Marx!* (2009) ed *Essere senza tempo* (2010).

È il curatore del progetto internet “La filosofia e i suoi eroi” (www.filosofico.net).

TASCABILI BOMPIANI 458



DIEGO FUSARO
MINIMA MERCATALIA.
FILOSOFIA E CAPITALISMO

Saggio introduttivo di Andrea Tagliapietra

I GRANDI TASCABILI
BOMPIANI

© 2012 Bompiani/RCS Libri S.p.A.
Via Angelo Rizzoli 8 - 20132 Milano

ISBN 978-88-58-70670-1

Prima edizione digitale 2012 da edizione Tascabili Bompiani marzo
2012

In copertina:
© Getty Images.
Copertina: Paola Bertozzi.
Progetto grafico: Polystudio.

Visita il sito www.bompiani.eu e diventa fan di Bompiani su
Facebook (<http://www.facebook.com/pages/Bompiani/111059814766>)

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Ringraziamenti

Desidero rivolgere i miei ringraziamenti a Costanzo Preve, maestro e amico: questo libro è nato dagli interminabili dialoghi insieme, dalle discussioni appassionate e da tutto quello che ho potuto apprendere da lui in questi anni. Ringrazio inoltre Andrea Tagliapietra, per i suggerimenti, i consigli, la fiducia e per tutto quello che mi ha insegnato e continua a insegnarmi; Sebastiano Ghisu, per i nostri “dialoghi milanesi” e per i preziosissimi consigli che mi ha generosamente dispensato; Mario Andreose, Elisabetta Sgarbi, Luigi Orlotti ed Eugenio Lio per la fiducia; Giuseppe Girgenti, per i preziosi consigli sulla parte antica; Alessandro Monchietto, per le esortazioni; Maura Abrate, Claudia Bianco, Enrico Varesio, per aver pazientemente letto il mio lavoro. Desidero infine ringraziare tutti i Colleghi della mia Università, in cui ho trovato, da subito, uno splendido ambiente umano, di discussione e di ricerca interdisciplinare.

DIEGO FUSARO

**MINIMA MERCATALIA.
FILOSOFIA E CAPITALISMO**

“Nulla, dunque, di più utile all’uomo che l’uomo stesso: nulla, dico, di più eccellente per conservare il proprio essere gli uomini possono desiderare se non che tutti si accordino in tutto in modo che le menti e i corpi di tutti formino quasi una sola mente ed un solo corpo, e tutti si sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti cerchino insieme per sé l’utile comune di tutti; donde segue che gli uomini che sono guidati dalla ragione, cioè gli uomini che cercano il proprio utile sotto la guida della ragione non appetiscono nulla per sé che non desiderino per gli altri uomini, e perciò sono giusti, fedeli e onesti”.

(B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*)

“Le vere battaglie spirituali dell’umanità europea sono *lotte tra filosofie*, cioè tra le filosofie scettiche – o meglio tra le non-filosofie, che hanno mantenuto il nome ma che hanno perduto la coscienza dei loro compiti – e le vere filosofie, quelle ancora vive. Ma la vitalità di queste ultime consiste in questo: esse lottano per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso di un’autentica umanità”.

(E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*)

SAGGIO INTRODUTTIVO

METAFISICA E APOCALITTICA DEL DENARO

di Andrea Tagliapietra

Il denaro non fa la felicità! Almeno così ammonisce il detto popolare, anche se siamo propensi a leggervi piuttosto una forma di consolazione, in verità a buon mercato, nei confronti di coloro che i soldi non ce li hanno e, magari, ne hanno maledettamente bisogno, non tanto per essere felici – il ch  potrebbe apparire quasi un lusso –, ma semplicemente per pagarsi la vita, insomma per sopravvivere. In realt , tutti noi siamo quasi certi che il denaro, in s , ovvero da solo, non faccia la felicit , ma, parimenti, tutti noi sappiamo che esso, senza dubbio, ci aiuta ad essere e a rimanere felici. O a vivere meglio, pur nell’infelicit . Gi  Aristotele osservava che la felicit  “ha bisogno, in pi , dei beni esteriori:   impossibile, infatti, o non   facile, compiere azioni belle se si   privi di risorse materiali. Molte azioni si compiono per mezzo degli amici, della ricchezza, del potere politico, come per mezzo di strumenti, e coloro che sono privi di alcuni di questi beni si trovano guastata la loro felicit ” (*Etica nicomachea* I, 8, 1099a 31-1099b 3). Il denaro, conclude Aristotele,   *condizione favorevole*, anzi pressoch  *necessaria*, anche se, certo, *non sufficiente*, per il conseguimento della piena felicit , tanto che alcuni, invece di definire quest’ultima mediante la virt , com’  corretto dal punto di vista adottato dal filosofo, finiscono per identificarla *tout court* con la *fortuna*.

Ma perch  il denaro favorisce l’esercizio e il mantenimento della felicit ? La nostra risposta – “nostra” nel senso degli abitanti dell’epoca che Diego Fusaro, nel suo libro, chiama del “capitalismo assoluto” –, si allontana mille miglia da quella che avrebbe potuto dare Aristotele, orientata in direzione della metafisica del limite e riassunta nel detto sapienziale “nulla di troppo”. Perch  il denaro ai soggetti che vivono nel mondo del capitalismo reale sembra garantire, piuttosto, *la moltiplicazione all’infinito delle possibilit  individuali di ogni singolo uomo*, contrapponendo all’espressione della misura antica il motto temerario “sempre di pi ”. Questo potere moltiplicante

e amplificante della ricchezza è stato acutamente intuito, nella sua semplicità, assai più perspicua delle verbose pagine degli studiosi d'economia, dai poeti, che hanno creduto di scorgervi, anzi, una sorta di inclinazione demoniaco-luciferina. “Se io mi pago sei stalloni”, affermava Mefistofele nel *Faust* (1808) di Goethe, “non sono mie le loro forze? / Corro, eccomi un vero uomo, / come ventiquattro ne avessi di gambe” (*Faust* I, vv. 1824-1827).

Il denaro ha, quindi, un vero e proprio *potere metamorfico*, che consente a chi lo possiede di trasformarsi e di trasformare il mondo che lo circonda. O di credere, o meglio, di essere assolutamente convinto di farlo, il ch  , dal punto di vista dell'illusione umana su cui fanno leva le arti seduttive di Mefistofele,    lo stesso.

A questa universale capacit   sovvertitrice del denaro    dedicato uno splendido e celeberrimo brano del *Timone di Atene* (1607-1608) di Shakespeare, che affascin   il giovane Marx. “Oro? Oro giallo, fiammeggiante, prezioso? No, o d  i, non sono un vostro vano adoratore. Radici chiedo ai limpidi cieli. Ce n'   abbastanza per fare nero il bianco, brutto il bello, ingiusto il giusto, volgare il nobile, vecchio il giovane, codardo il coraggioso”. Il denaro dichiara immediatamente il requisito cardinale della sua forma simbolica, che    quella di giocare con gli estremi della contraddizione. Cos   Timone conclude la sua prima requisitoria contro l'aurea essenza del denaro con l'immagine disgustosa di una vecchia vedova, malata e ricoperta di piaghe, che la ricchezza pu   far apparire, al contrario, profumata, giovane e nuovamente disponibile al talamo: “avanti, o dannato metallo, tu prostituta comune dell'umanit  , che rechi la discordia tra i popoli” (*Timone di Atene* IV, 3, vv. 26-43). Poco pi   avanti, in una seconda e pi   veemente tirata, il nobile ateniese, che dall'ingratitude dei suoi beneficiati    stato costretto a fuggire ai margini della comunit   umana, lo definir   “dolce regicida”, sottolineando come il denaro distrugga ogni potere costituito che incontri sulla sua strada. Il denaro    ci   che mette i figli contro i padri, che profana i letti coniugali, che viola le vergini, che allontana i sacerdoti dagli altari, che infrange le fedi, che onora i ladri e rende gradita persino l'orrida lebbra. Cos   Timone, rivolgendoglisi direttamente, lo chiama “tu dio visibile, che fondi insieme strettamente le cose impossibili e le costringi a baciarsi! (*Thou visible god / that sold'rest close impossibilities, / and mak'st them kiss*)” (*Timone di Atene* IV, 3, vv. 381-392). La potenza del denaro, dunque, come quella di una divinit   bifronte, sia benigna che maligna, pu   anche l'impossibile.    suo il

perverso erotismo di un bacio forzato fra gli opposti. Il denaro, dice Shakespeare, è *dio* e *prostituta*. Il denaro, gli fa eco Goethe, è *demonico artificio del diavolo*.

Nell'estate del 1844, quattro anni prima del *Manifesto del partito comunista* e dell'inizio dei grandi studi di economia politica che avrebbero portato alla stesura del *Capitale* (1867), Marx, appena ventiseienne, esercitava la sua serrata "critica filosofica" del denaro proprio a partire dalla lettura di Goethe e di Shakespeare. Il denaro, commenta il giovane Marx¹, è *dio*, perché della divinità possiede "la forza *veramente creatrice*", che "trasforma i miei desideri dalla loro esistenza pensata alla loro esistenza *sensibile e reale*", ma è anche *prostituta*, perché "fa da *mezzano* tra il bisogno e l'oggetto, tra la vita e i mezzi di sussistenza dell'uomo". In questo senso, è solo *attraverso il denaro* che io ho rapporti con gli altri uomini, mentre, aggiunge Marx, ribadendo quanto scriveva Goethe, "ciò che il denaro può comprare, quello *sono io stesso*".

Marx scopre che la forza fascinatória del denaro non sta nella sua materialità, né nella moltiplicazione concreta dei valori d'uso che esso pure consente. La seduzione del denaro è, piuttosto, il suo *potere d'astrazione infinita*, è l'*artificialità totale del segno*, è l'autentica *perfezione divina* che esso fa baluginare. Il *capitalista* non sarà più, quindi, il semplice *avaro*, che si bea del muto *possesso* degli oggetti e delle ricchezze, ma, semmai, quel singolare *collezionista* d'accrescimento, che nel mondo ricerca l'iterazione e la variazione della serie, la regola riproduttiva del *sistema*, quell'*iperbolico voler-avere-di-più* che si nutre dell'impossibile trasformazione dell'ebbrezza del numero, del cattivo infinito della somma, in totalità appagante e concreta. Così, se l'*avaro* si accontentava delle singole cose, ora il *capitalista* ne esige, per sé, l'intima legge: la forza del denaro non sta più nell'*inerzia dell'accumulo*, ma nel dinamico esercizio di un illimitato e capillare *potere di controllo*. Si tratta del controllo del divenire che si effettua non dall'esterno, ossia fissando l'immutabilità di un valore assoluto, stabilito una volta per tutte, che ne misura il passo, ma dall'interno, ovvero identificando il valore con il gioco proliferante di quel divenire che non ha direzione, ma solo accelerazione – di qui la centralità strategica di questa idea, a cui Fusaro ha dedicato lo studio che con questo libro compone una sorta di dittico² –, ovvero scarto progressivo rispetto a sé medesimo.

Per i Greci l'inventore del denaro e del suo uso fu Erittonio. Raccontano i poeti come Efesto, dio del fuoco e di tutte le tecniche,

insidiasse l'onore della dea della sapienza, la vergine guerriera Atena e, travolto da una passione irresistibile, tentasse di usarle violenza. Nell'aspra lotta fra le due divinità il seme di Efesto venne sparso sulla terra, generando Erittonio, che era nelle parti superiori del corpo un uomo di bell'aspetto, ma aveva le gambe così esili e deformi da sembrare un'anguilla. L'antica saggezza del mito descrive, nel ritratto allegorico del suo creatore, l'ambigua natura del denaro che è, insieme, mostruoso e sfuggente, ma anche attraente e irresistibile. V'è, nel fascino del denaro, qualcosa che ha a che fare con l'abilità paterna della tecnica, che tutto trasforma e piega ai suoi voleri, ma anche con il più freddo intelletto. La vergine Atena, che seppur "a distanza", aveva avuto il ruolo di sua madre, non era forse nata dalla testa, anzi dall'emicrania di Zeus? Il denaro si rispecchia, quindi, nell'astrazione, ovvero in quella terribile e sublime capacità del pensiero umano di smaterializzare tutte le cose riconducendole a forme, formule e schemi che, prima che anche questa entrasse in Borsa e, anzi, ne facesse la sua dimora pressoché esclusiva, era il significato più nobile ed antico della parola *speculazione*.

Commentando il mito di Erittonio nel ventesimo capitolo del *De sapientia veterum* (1609)³, Francesco Bacone, uno dei padri della moderna ideologia scientifica, riteneva che ad esso andasse accostato il vizio dell'impostura. Come Erittonio, anche il denaro, infatti, mostra dapprima la parte di sé che appare più bella ed affidabile, mentre tiene celata fin che può quella più viscida, precaria e sconveniente. Inoltre, Erittonio è figlio della violenza che la tecnica, simboleggiata dalla passione zoppa di Efesto, cerca di perpetrare ai danni della salda e costante sapienza della natura, rappresentata dalla virtù tetragona della dea Atena. Parimenti anche il denaro, come scriveva Georg Simmel, è ciò "senza il quale le singole tecniche della nostra civiltà non potrebbero sussistere, esso le intreccia come il mezzo dei mezzi, come la tecnica più generale"⁴, sostituendo la sua plastica versatilità a quella, assai più lenta e limitata, della natura. Eppure, nella nascita del denaro narrata dal mito di Erittonio traspare il segno di un peccato originale, di una costitutiva incompiutezza, di un desiderio irrealizzato, di un contatto mancato che condanna il denaro e il sistema-mondo che ne fa l'unico valore – il "dio visibile" che, secondo le parole di Shakespeare, era in grado di unire strettamente le cose impossibili e persino di costringerle a baciarsi –, alla stessa sorte solitaria di Efesto, che non riesce mai a possedere Atena e, quindi, tantomeno a baciarla, ossia al continuo rinvio della cattiva infinità,

all'atto, compulsivo e seriale, di un repentino gesto onanistico.

“Chi uccide una scrofa, uccide tutta la sua discendenza, fino al millesimo maialino. Chi getta via una moneta da cinque scellini, uccide tutto quel che si sarebbe potuto produrre con essa: intere colonne di lire sterline!”. Queste famose parole di Benjamin Franklin, che per Max Weber esprimevano, con “una purezza quasi classica”⁵, l'originario dispositivo concettuale dello “spirito” del capitalismo, hanno, ancor oggi, un suono vagamente inquietante. Ci ricordano, infatti, che il fulcro del mondo contemporaneo, quello che si configura come il suo valore dei valori, ossia il denaro, è, in realtà, una sorta di *mælström*, di tempestoso gorgo marino che risucchia ogni cosa, proiettandola verso il gioco abissale di un infinito differimento. Se, come dice Franklin nei suoi giudiziosi consigli per il giovane uomo d'affari (*Advice to a young tradesman* (1748)), “il tempo è denaro”, non tutte le dimensioni della temporalità appartengono in egual misura a quello che Lutero chiamava, con guardingo timore misto a disprezzo, lo “sterco del demonio” (*Tischreden* I, n. 391)⁶.

La natura intrinsecamente inafferrabile, indefinibile e sfuggente del denaro dipende dal suo essere una simulazione del futuro ad uso esclusivo del presente. La sua funzione sta nell'anticipare e nel posticipare, nello spostare nello spazio e nel tempo ricchezze, beni e servizi. Perché, se sta fermo, se viene, come si suol dire, “congelato”, il denaro perde rapidamente il suo valore, riducendosi al quasi nulla del suo infimo supporto materiale, ossia alla *moneta* che, abbandonata la tutela del prezioso conio aureo, vale tanto quanto le vili leghe di metallo o la stessa carta straccia su cui è stampata.

Infatti, se il denaro, nella sua qualità di *equivalente generale* dell'economia, che ci consente di convertire le merci più varie in un solo valore, è, come già scriveva Hegel, l'“astrazione da ogni particolarità” (*Lineamenti di filosofia del diritto* § 299, Zus.)⁷, non così accade per la moneta, ossia per il supporto materiale del denaro. Nella moneta il denaro diventa merce, si individualizza e assume realtà storica, consistenza sensibile e identità geografico-politica. La sua vocazione alla concretezza è rimasta custodita nel nome stesso delle monete che anticamente si richiamaivano, per lo più, all'espressione di una misura di peso. Verrebbe da osservare che tanto il denaro è, nella sua essenza, volatile e immateriale, tanto la moneta ha bisogno, al contrario, di evocare il peso e la forza di gravità di quella terra su cui, nel concepimento di Erittonio, era caduto il seme di Efesto. Lo *statere*, a quanto pare la prima moneta circolante della

storia, coniata dal re Creso di Lidia nel VI secolo a. C., in greco significa letteralmente “ciò che pesa”. Per venire a divise di uso corrente, anche il nome della moneta inglese, il *pound* (la lira sterlina), è legato al concetto di peso, così come quelli, nell’era prima dell’euro, della moneta spagnola, la *peseta*, o della moneta italiana, la *lira* (dal latino *libra*, ossia bilancia). Ma, oltre al peso, sono il materiale di composizione e ciò che vi viene raffigurato sulle due facce – dèi, sovrani, emblemi laici e religiosi, animali e oggetti –, che hanno contribuito a determinare il nome delle monete nel corso della storia.

La moneta, di contro al denaro che rispecchia il tempo, puramente astratto, insomma, il tempo meccanico degli orologi e dei cronografi, riflette il tempo qualitativo della storia e della vita degli uomini. Infatti, la moneta, con il trascorrere del tempo dell’esistenza, si usura irreversibilmente. Sul suo conio si cancellano il valore nominale, l’esergo, l’annata e l’effigie, come le monete-metafore del *Giardino di Epicuro* (1900) di Antole France che Jacques Derrida prendeva a spunto per decostruire la metafisica nella metaforica⁸. Invece, il denaro può sia crescere che diminuire, a seconda della combinazione degli interessi e degli effetti della svalutazione, lungo quel vettore temporale quantitativo e reversibile che appartiene al tempo della fisica. Del resto, una parola si conia come una moneta, nuova di zecca o, se desueta e inutilizzata, alla stregua della moneta può finire fuori corso. La moneta appartiene alla stessa intuizione che genera l’invenzione della scrittura, che nella valle del Tigri e dell’Eufrate, dove nacque intorno al 3500 a.C., fu dapprima scrittura commerciale, e sta al denaro nello stesso rapporto con cui, nel linguaggio, un significante sta al significato. Come le monete le parole circolano, si valutano e si svalutano, si depositano e si scambiano⁹. Soprattutto non andrebbero sprecate, perché, ci avvisa Plutarco enunciando il principio retorico del classicismo nella forma dell’equivalente aureo, “come la miglior moneta è quella in cui alla più piccola massa possibile corrisponde il più alto valore, così la potenza del linguaggio si basa sulla capacità di dire molto in poche parole” (*Vita di Focione*, V). Alcune parole paiono intraducibili da una lingua all’altra, come monete di cui non sia mai fissato il cambio. C’è chi ha paragonato il passaggio dalle valute nazionali all’euro con la rinuncia alla propria lingua madre. Si tratta, forse, di un’iperbole che, tuttavia, sembra mostrare il suo lato letterale e concreto nella crisi della moneta unica che stiamo attraversando – e di cui, mentre scrivo, non si intravede ragionevole via d’uscita – e che serve ad evocare, con efficacia, il

nesso intimo e quotidiano che lega i cittadini di uno Stato all'uso della propria moneta e che, in passato, solo guerre di conquista e disastrose bancarotte nazionali potevano modificare con tale radicalità.

Anche se oggi banconote e monete metalliche coprono, nel mondo del capitalismo assoluto, appena un decimo del denaro scritturale in circolazione, e gli scambi più importanti avvengono già senza passare attraverso il supporto materiale delle banconote e delle monete, dagli assegni al “denaro di plastica” delle carte di credito, dalla moneta elettronica, come le carte ricaricabili, fino alle grandi transazioni finanziarie, regolate direttamente dalle banche, ciononostante l'efficacia della moneta non è tanto materiale, quanto simbolica. Essa serve ad orientare il nostro bisogno di immaginare “valori”, di sognare e progettare nell'ordine dei milioni e dei miliardi, piuttosto che delle migliaia e delle centinaia di migliaia e viceversa. Giacché il denaro, come vedremo, è sempre una sorta di promessa di futuro, che a volte assume le sembianze di un'autentica scommessa, la moneta dà ai tratti di questo futuro un'illusione di familiarità e di sicurezza, quasi di tranquillizzante abitudine consolidata.

La moneta si è evoluta dalla sfera della materia verso una concezione sempre più immateriale ed astratta. Da circa un decennio la sfida dell'euro ha sembrato voler percorrere il cammino inverso. Non una misura di peso o un personaggio storicamente determinato, ma un'idea astratta e in fin dei conti vuota, quella dell'Europa come entità geopolitica a venire, chiede alla moneta di essere distillata nella quotidianità. Un'idea che, nella sua perfetta astrazione “utopica”, è confermata dalla scelta estetica di raffigurare nei sette tagli delle banconote dell'euro particolari degli stili architettonici europei, ma nessun monumento concreto, nessun “luogo” che abbia avuto la ventura di esser mai stato abitato. Si tratta, quindi, non di dettagli di opere architettoniche reali, ma di citazioni decontestualizzate. L'euro è la prima moneta postmoderna? Se la modernità è stata l'epoca della dissoluzione della tradizione della cultura occidentale che, tuttavia, rimaneva ancora ben presente e attiva, come un convitato di pietra, nel nuovo che cercava di dissolverla¹⁰, l'euro ci fa intravedere, nella forma generalissima della moneta, quella netta frattura con il passato, quell'esaurimento della sua capacità di determinarci, quella precisa leggerezza, carica di oblio e di rimozione, che è propria della razionalità tecnica e che concorre a trasformare l'antico fardello della tradizione e delle funzioni simboliche che la compongono nel segno, appena abbozzato, di un puro motivo ornamentale. La moneta, volto

sensibile del denaro, assume qui il tratto di un'autentica profezia, gravida di conseguenze. La rimozione della storia d'Europa, che non ha avuto solo guerre sanguinose, ma soprattutto un'inestimabile ricchezza di individui e di opere, la pluralità delle maschere del teatro, i personaggi dell'"arte del romanzo", la policromia della stessa musica polifonica (invenzioni dell'immaginazione che lo spirito europeo ha offerto alla cultura dell'umanità intera), è stata confinata nella residua materialità metallica degli spiccioli, che ancora conservano, come opache medaglie alla memoria, l'austriaca testa di Mozart o l'italico *homo vitruvianus*. Ma così, se l'Europa è, nella sua stessa "geofilosofia"¹¹, arcipelago fiorito di molteplicità irriducibili, non è forse il progetto di porne lo spazio ospitale dei distinti sotto la tirannia di una moneta che rispecchia, nei suoi meccanici dispositivi, il fantasma del "gelido mostro" di un superstato burocratico-amministrativo, il suo più radicale e definitivo tradimento? Le luci del tramonto, metafora con cui da più di un secolo giocano gli intellettuali europei per non interrompere la ludica ricreazione delle loro coscienze comodamente alloggiate al "Grand Hotel Abisso"¹², sono proprio tanto fioche da non consentire di distinguere il massimo pericolo da ciò in cui riporre la speranza di salvezza?

L'economia della globalizzazione, fenomeno in cui si estrinseca tutta la forza presente del capitalismo assoluto, è il trionfo del dispositivo simbolico del denaro, che riconduce e fa passare attraverso di sé tutti gli altri simboli, a cominciare dalla parola, che linguisti e semiologi ritengono essere l'espressione per antonomasia di quell'*animale simbolico* che è l'essere umano. Ma la globalizzazione, lungi dall'essere lo spazio meticcio e ibrido della comunicazione universale dei linguaggi e delle parole, dei corpi e delle esperienze, è lo spazio disegnato dalla sintassi della solitudine e dell'isolamento del denaro, di cui l'odierna forma eminente è il mito stesso della rete che inebria gli intellettuali acritici, sempre propensi a scambiare il paese dei balocchi della tecnica per un reale paradiso in terra. Internet, infatti, traduce nella sua virtualità il mondo delle cose e degli individui e confina la socialità e la comunicazione interumana in un teatro narcisistico di spettri che, come mostra Fusaro¹³, è poi il modo con cui si realizza, nell'età totalitaria del capitalismo assoluto, la trasposizione della spazialità, della temporalità e dello stesso scambio simbolico nell'orizzonte nichilistico della "forma merce".

Non ci si deve meravigliare, allora, se l'effetto della globalizzazione del capitale, che ha nella forma del denaro la sua cellula virale

generativa, già ben descritta da Marx nella celebre formula D-M-DI, in cui la merce e, quindi, i produttori/utilizzatori di merci, sono il mezzo per la produzione del denaro e non viceversa, è quello di generare non simboli ma silenzio, non parole ma afasia. Si tratta dell'argomento del capitolo mancante, di quel capitolo, cioè, che avremmo voluto che George Steiner scrivesse nel suo bel libro dedicato a *Linguaggio e silenzio*¹⁴, là dove ci viene narrata quella "fuga dalla parola" che caratterizza la cultura contemporanea nella scienza, nella letteratura, nell'arte e soprattutto nella filosofia. Una fuga che non ha le sue radici nell'imporsi del simbolismo non verbale della matematica o nella chiusura autoreferenziale del linguaggio su se medesimo e nella perdita di fiducia nell'autorità e nella capacità stessa della parola di dire la verità. Una fuga, insomma, che non può essere liquidata dalla *Bestimmung* melanconica di chi contempla il "morire di silenzio" della cultura europea delle *humanae litterae* senza scorgerne la causa agente e insieme finale, insediata al centro strategico di quella comunità delle comunità umane di cui ogni cultura è specchio, ovvero nella grande sostituzione della parola con il denaro che si compie lungo l'arco della parabola storica del capitale.

Di questa storia, grandiosa, miserabile e terribile, *Minima mercatalia* ci racconta la scansione in tre stadi¹⁵, disegnando il poderoso movimento dialettico che coglie il capitalismo nella successione di una fase *astratta*, in cui pone se stesso; di una fase *dialettica*, ove si manifesta il conflitto che lo anima e, alla luce della linea di resistenza rappresentata dai pensieri di Fichte, Hegel e Marx, vengono rese visibili le scissioni e i sismi che percorrono la società che ha generato; e infine di una fase *assoluto-totalitaria*, dove il conflitto viene spento e sepolto e le sue ceneri vanno a formare il deserto che stiamo attraversando. Questa vicenda ci viene narrata con rigorosa passione. Fusaro gioca ironicamente con lo "stile" della filosofia della storia hegeliana. D'altra parte, le voci dell'ideologia moderna, ovvero le scansioni principali del canone filosofico, mostrano la loro possibile verità solo se guardate dal punto di vista della critica e con l'organo della storia delle idee criticamente declinata. A questa postazione di vedetta ci introduce il capitolo sulla soglia del libro¹⁶, dove si dichiarano apertamente le credenziali di quella durevole e consapevole "indocilità ragionata" che rifiuta l'adattamento al deserto che cresce, ossia alla civiltà dei consumi globalizzata come unico orizzonte esperienziale imposto alla società e agli individui dalla macchina del capitalismo assoluto. Completa la

mappa di *Minima mercatalia* una sorta di stadio *pre-istorico*, vale a dire esterno al movimento dialettico che struttura la storia del capitalismo, quello costituito dall'*esempio greco*¹⁷, ossia da quella *metafisica del limite* degli antichi che si contrappone come un autentico *contromodello*, euristico e militante, alla *metafisica dell'illimitato* che anima ogni gesto, ogni sentimento e ogni concetto riconducibili al capitale.

La metafisica dell'illimitato è, del resto, l'altro nome, filosofico e non economico, storico e sociale, del capitalismo stesso. Di questa metafisica, come si diceva, la cellula virale generativa è il denaro quale forma simbolica generale dell'illimitato che, nell'epoca del capitalismo assoluto, assume sotto di sé, piegandola ai suoi dispositivi, qualsiasi altra forma simbolica. Il denaro è, infatti, l'artificialità totale di un segno che rinvia, da ultimo, solo a se stesso. Di contro ai simboli con cui l'essere umano elabora il suo rapporto mediato con il mondo e che, quindi, implicano tutti, prima o poi, quell'intenzionalità e quella misura della fine che chiamiamo "esperienza", il denaro rappresenta una fuga senza fine, una mistica vertigine inebriante che ci allontana da noi stessi, dal mondo e da ogni possibile socialità. Come scriveva Marx nei *Grundrisse*, "il denaro è la comunità e non può tollerare nient'altro sopra di sé"¹⁸. Per questo il denaro svuota e depotenzia le forme simboliche della cultura umana. Il denaro chiude i parlamenti e mette a tacere le verbose discussioni della democrazia. Del resto, nella società del capitalismo assoluto il linguaggio si impoverisce e si standardizza, diventando pura funzione pragmatica. Intorno al denaro cresce il ruolo sacerdotale dei mandarini delle cosiddette scienze economiche, di volta in volta impegnati vuoi a simulare nei tecnicismi gergali e nell'estasi calcolatoria della disciplina matematica la loro esoterica competenza, vuoi a rivelare, in banalità degne del giardiniere analfabeta protagonista del film *Oltre il giardino* (1979), l'inconfessabile segreto del loro sapere.

Ma in realtà, intorno al denaro cresce soprattutto il silenzio di una nuova forma religiosa che in esso ha trovato, come suggeriva Shakespeare, il dio visibile con il quale surrogare e sostituire tutti gli dèi di tutte le altre fedi, divenute all'improvviso desuete e paradossalmente troppo materialistiche. A Buddha, a Maometto o a Gesù, alle figure umane o animali degli dèi che popolano il pantheon variopinto del pianeta, il denaro contrappone la pura astrazione dell'infinito e di ciò che non ha forma né nome. Anche l'ipostasi dei *mercati*, che fissa nel nome dei luoghi immaginari dello scambio

l'essenza stessa della scambiabilità di tutte le cose, finisce per alimentare, soprattutto nella crisi che stiamo vivendo, la figura personificata di divinità capricciose, crudeli e inquiete, che come gli dèi degli Atzechi, appaiono assetate di *sacrifici*, ovvero di vita in carne ed ossa da immolare all'invisibile. Ecco allora che la parola *sacrificio*, accompagnata dalla mistica dell'ineffabile volatilità dei mercati che, come lo spirito del *Vangelo di Giovanni*, "soffia dove vuole" (Gv 3, 8) e dall'accelerazione escatologica di quel "fare presto" che ci ricorda, con San Paolo, che *tempus breve est* (1Cor 7, 29), ci suggeriscono che, nell'epoca del capitalismo assoluto, l'economia è la forma compiuta della teologia.

D'altra parte, nella sua funzione principale se non esclusiva, quella del credito, il denaro esprime, non solo per via dell'etimologia, un "credo", ossia un'autentica forma di fede. Infatti, qualunque sembianza assuma, sia cioè esso il bestiame dei primitivi o l'oro e l'argento degli antichi, la cartamoneta, le azioni e le obbligazioni dei moderni o la banda magnetica del bancomat e il microchip al silicio della moneta elettronica, il puro flusso di dati numerici che affollano i listini telematici delle Borse, l'essenza del denaro rimane sempre quella della *promessa*. Il denaro è una promessa di pagamento, garantita dalla collettività, ossia dallo Stato, per mezzo dell'espedito fiduciario e simbolico della moneta. Per questo, ai tempi della lira, nei vari tagli delle banconote della repubblica italiana circolanti fino al 2002, potevamo ancora leggere la scritta, che valeva come assicurazione, "pagabili a vista al portatore". Sulle banconote emesse dalla Banca Centrale Europea, invece, non vi è scritto niente, solo il valore in euro, senza che vi si aggiunga alcuna spiegazione, assicurazione o garanzia.

Quella promessa, infatti, implicita nel meccanismo dilatorio del denaro circolante, evoca una scommessa, simmetrica e opposta, in chi il denaro, invece, cerca di risparmiarlo ed accumularlo. Il risparmiatore fa proprio l'azzardo di chi scambia vita presente, ossia lavoro, per l'eventualità di un beneficio futuro, promessogli dal denaro stesso. Ma, come scrive Vittorio Mathieu, "è un fatto che, alla lunga, i debiti non sono pagati"¹⁹. Non tutte le discendenze arrivano al millesimo maialino. Di qui il diverso atteggiamento strategico del risparmiatore, che cerca di accumulare denaro, rispetto all'imprenditore, che accumula soprattutto capacità di muovere denaro, cioè crediti per i suoi debiti. L'imprenditore sa che il modo più ragionevole di usare il denaro è di disfarsene, vale a dire di

trattarlo come un puro mezzo. L'esatto contrario del personaggio precapitalistico dell'avar – si pensi allo Shylock di Shakespeare o all'Arpagone di Molière – che fa del denaro un fine assoluto perché, trattenendolo con sé, letteralmente non lo usa più come denaro ma come cosa, come feticcio, come supremo oggetto d'amore.

Il paradosso dell'avar e dell'uso del denaro come fine e non come mezzo ci avvicinano, allora, a quella soglia che potremmo definire come il limite apocalittico del denaro²⁰, quell'autentico *default* della forma denaro (e non di una singola moneta o Stato) abbozzato in ogni crisi finanziaria e in ogni giornata nera di Piazza degli Affari e di Wall Street. Questo limite ci dice che nessun essere ragionevole darebbe tutte le cose del mondo in cambio di tutto il denaro del mondo, dal momento che quest'ultimo avrebbe perso, ormai, completamente il suo valore. Insomma, ci troveremmo a disporre di uno strumento senza più nessun fine in vista di cui utilizzarlo. La metafisica del denaro concluderebbe nella sua apocalisse.

L'essenza del denaro è il *futuro*. Certo, rappresentazioni e simulazioni del futuro che assomigliano spesso a quelle raccontate nella favola di La Fontaine *La lattaia e il bricco di latte* (1679), ma si tratta di fantasticherie che ricadono drammaticamente sulla quotidianità dell'oggi, che ci consumano la vita nell'esaltazione frenetica delle aspettative, nelle assillanti distrazioni dell'impazienza e della fretta. In nome di questo futuro indeterminato, infatti, la malattia del denaro ci costringe a rinunciare a noi stessi, al nostro presente, ai nostri affetti, alla fruizione degli oggetti che il denaro restituisce solo in potenza, come tutte quelle cose che la piccola Perrette, la lattaia, vorrebbe comprare al mercato, ma che si dissolvono in un battibaleno quando, per un banale inciampo, il bricco di latte cade a terra, andando in mille pezzi (*Fables* VII, IX, 49-52). Perché il male del denaro è il suo essere un mezzo trasformatosi subdolamente in un fine e, quindi, in una *promessa* immantenibile.

L'assioma perverso per cui nessuno darebbe tutte le cose del mondo in cambio di tutto il denaro del mondo, dal momento che questo denaro, allora, non avrebbe più alcun valore, mostra il limite teorico del denaro, il suo azzeramento apocalittico. La fine del denaro è immaginata come il momento in cui l'umanità intera si presentasse all'incasso agli sportelli della Banca-Mondo, per convertire il suo denaro in tempo, beni, servizi e lavoro, moltiplicando esponenzialmente l'effetto dei crack finanziari registrati dalle cronache (il crollo del rublo, la crisi asiatica, la crisi argentina, la crisi

americana, la crisi dell'euro, ecc.). Si tratta della profezia già formulata da Werner Sombart, poco meno di un secolo fa: “la spinta verso l'infinito, l'illimitatezza delle mete, la forza che va al di là di ogni misura organica”²¹ porta il sistema del denaro all'autodistruzione.

Eppure, come si diceva prima, proprio la stessa definizione del denaro come *sete d'infinito* e *rilancio del futuro* identifica nell'inclinazione dell'uomo economico un'inquietante prossimità con l'attitudine religiosa del mistico verso la trascendenza. Pronunciare un'arringa contro il denaro equivale anche a tesserne le lodi e a coglierne il nesso con ciò che è e rimane, al fondo della sua tremenda macchina crudele, ancora umano, troppo umano. I suoi grandi detrattori, autori di vibranti anatemi contro il denaro, che vanno da Platone e Aristotele, ai Padri della Chiesa, con San Tommaso in testa, dai profeti musulmani, a quel Lutero che lo definiva, appunto, “sterco del demonio”, fino a Marx e ai marxisti ortodossi ed eterodossi, a Tolstoj e a certi economisti “eretici” del primo Novecento come Frederick Soddy (*Money versus Man* (1933)) e Silvio Gesell (*Die Natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld* (1916)), non sono riusciti ad arginare e a rallentare neanche d'un minuto secondo la capillare diffusione del denaro nel tessuto stesso della vita, a impedire che esso si insediassse fin nel cuore pulsante del mondo. E questo non certo perché l'uomo sia ridotto, padrone o salariato non fa differenza (anche se esser l'uno o l'altro, nei casi della vita, la differenza la fa), a quella condizione di *dramatis persona* del capitale, ovvero nulla più che una maschera o una marionetta, che Marx descriverà in dettaglio nella sua opera maggiore. In realtà il denaro, come tutte le invenzioni della tecnica che esso compendia e rende possibili, si afferma e trionfa proprio perché l'uomo vi si specchia perfettamente, realizzando, malgrado tutto, alcuni tratti essenziali della propria natura.

Il denaro, infatti, è tanto *promessa di futuro*, quanto *lavoro morto*, parte di noi che passa e più non torna. Il denaro trova nel tempo la sua sostanza ma anche il suo limite intrinseco, il punto di resistenza che si radica in quanto è propriamente mio, ovvero in ciò che Martin Heidegger chiamava quell'*essere-per-la-morte* di ciascuno che non può venir scambiato con quello di nessun altro (*Essere e tempo* § 53)²². Se il tempo è denaro e il denaro è tempo, secondo le celebri equazioni di Benjamin Franklin riportate da Weber, allora il futuro che il denaro ci promette non è affatto disatteso o tradito. Semplicemente è

ricondotto all'unica possibilità reale, quella del *fallimento*, perché si tratta sempre e comunque di un'ipoteca contratta sulla nostra morte, che è comunque certa, benché la sua ora rimanga, per lo più, incerta. Cos'è, in effetti, la morte se non la perdita di tutte le cose del mondo, anzi del mondo intero, mediante la quale, come abbiamo visto, l'assioma perverso del denaro si realizza?

Il gioco del denaro ci illude di trattenere e di far fruttare indefinitamente ciò che, invece, inevitabilmente perdiamo, in termini di vita reale e di vita possibile. L'errore di Franklin e dell'immaginario capitalistico che le sue parole esprimono allo stato nascente consiste nel fatto che la relazione temporale non è mai simmetrica e, se il tempo diventa denaro, il denaro non restituisce mai il tempo perduto. Come i cinque scellini non sono solo i cinque scellini, ma "tutto ciò che si sarebbe potuto produrre con essi: intere colonne di lire sterline"²³, così ogni attimo vissuto della nostra vita è la perdita di sé e degli infiniti universi di possibilità che gli ruotano vertiginosamente intorno. Credere che in questa prospettiva ci possa essere uno scambio alla pari significa esser vittime di un tragico inganno che ha le sue radici profonde nell'antica vocazione all'impostura di Erittonio.

In conclusione, è il tempo inteso come *tempo a termine* a porsi come il limite della metafisica dell'illimitato che anima il capitalismo assoluto e la reale *critica del capitalismo* non è pertanto una *critica economica*, ma *filosofica* e, come altrove ho avuto modo di affermare²⁴, deve partire da una profonda riconsiderazione concettuale della referenza implicita nell'idea della fine. L'utopia del denaro non sta, quindi, nell'altrove del futuro che esso promette, ma in ciò che, invece, esso cerca vanamente di accumulare e conservare nella forma della quantità e del numero, ossia quel presente virtuale al quale abbiamo rinunciato, alienandolo, e in cui, forse, con un po' di fortuna, avremmo potuto essere felici, ritrovando davvero la cifra di noi stessi.

L'autentico valore, il valore di tutti i valori, è, allora, il tempo medesimo, che, come già aveva intuito Karl Marx nelle pagine de *Il Capitale*, presiede al meccanismo della formazione del valore economico, ossia dell'equivalente generale del denaro. Il nostro tempo produce ricchezza e questa si condensa nel denaro. Con quel denaro noi cerchiamo di ricomprare il tempo in termini di sicurezza, di piacere, di svago, di vacanza, di salute e di riposo. Ma, anche ammesso che lo sfruttamento, di cui parlava Marx, non esistesse e tutto il tempo alienato divenisse denaro guadagnato, questo è uno

scambio che, per ognuno di noi, si conclude sempre con una perdita secca, perché il tempo consumato non ci può mai essere restituito con gli interessi. La pensione più ricca e generosa non ci rende l'inconsapevole felicità dei nostri vent'anni; l'ora di lavoro retribuita non restituisce il sorriso di un figlio che cresce o il bacio perduto di una madre; i risparmi di una vita non risarciscono mai una vita di risparmi. Mentre il denaro, se ben investito, con il tempo aumenta e s'accresce, noi, con il tempo, ci consumiamo e infine moriamo.

Andrea Tagliapietra

1 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844), in *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (M.E.G.A.), edita dall'Istitut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion e dall'Istitut für Marxismus-Leninismus der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, in quattro sezioni, prima sezione, in 32 voll., Diez e poi Akademie Verlag, Berlin-Moskwa 1932, vol. I, tomo 3, pp. 29-172; tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a c. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, pp. 151-157.

2 Cfr. D. Fusaro, *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, con pres. di A. Tagliapietra, Bompiani, Milano 2010.

3 F. Bacone, *De sapientia veterum*, Robertus Bakerus, London 1609 (ora in Id., *Works*, in 7 voll., a c. di R.L. Ellis, J. Spedding, D.D. Heath, Longman & Co., London 1887-1892); tr. it., *La sapienza degli antichi*, in Id., *Uomo e natura. Scritti filosofici*, a c. di E. De Mas, intr. di P. Rossi, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 127-209, pp. 177-178.

4 G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig 1900; tr. it., *Filosofia del denaro*, a c. di A. Cavalli e di L. Perucchi, Utet, Torino 1984, p. 682.

5 M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", vol. XX, pp. 1-54 (1904), vol. XXI, pp. 1-110 (1905); tr. it., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, intr. di E. Sestan, Sansoni, Firenze 1983, p. 100.

6 L'epiteto che Lutero, sulla soglia dell'età moderna, attribuisce ad esso può essere inteso come ricapitolativo della concezione medievale del denaro, cfr. J. Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'Anthropologie historique*, Perrin, Paris 2010; tr. it., *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

7 "La moneta non è una ricchezza particolare, accanto alle altre, ma è l'universale di esse (*ist das Geld aber nicht ein besonderes Vermögen neben den übrigen, sondern es ist das Allgemeine derselben*)" (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), a c. di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955; tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a c. di F. Messineo, Laterza, Bari 1974, p. 296).

8 J. Derrida, *La mythologie blanche (La métaphore dans le texte philosophique)* in "Poétique" 5, (1971), pp. 1-52; ried. in Id., *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris 1972, pp. 247-324; tr. it., *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in Id., *Margine della filosofia*, a c. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 273-349.

9 Cfr. in proposito H. Weinrich, *Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld*, in "Romanica", Festschrift Rohlf's, Halle 1958; tr. it., *Moneta e parola. Ricerche su un campo metaforico*, in Id., *Metafora e menzogna*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 25-42.

10 Ho formulato questa "personificazione" del dispositivo legittimante della modernità attraverso il mito moderno di don Giovanni in A. Tagliapietra, *Icone della fine. Immagini apocalittiche, fotografie, miti*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 191-209.

11 Vedi M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2002.

12 Vedi *infra*, capitolo 5, paragrafo 5.

13 Vedi *infra*, capitolo 5, paragrafo 6.

14 G. Steiner, *Language and Silence. Essays on language, literature and inhuman*, Faber and Faber, London 1967; tr. it., *Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*, a c. di R. Bianchi, Garzanti, Milano 2006.

15 Vedi *infra*, capitoli 3, 4 e 5.

16 Vedi *infra*, capitolo 1.

17 Vedi *infra*, capitolo 2.

18 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1858); tr. it., *Lineamenti di critica dell'economia politica*, in 2 voll., a c. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1973, vol. I, p. 161.

19 V. Mathieu, *Filosofia del denaro*, Armando, Roma 1985, p. 262.

20 Si veda per esempio l'ultimo capitolo ("il denaro come fine e la fine del denaro") del volume di M. Fini, *Il denaro "sterco del demonio". Storia di un'affascinante scommessa sul nulla*, Marsilio, Venezia 1998, pp. 265-279.

21 W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Duncker & Humblot, München 1916; tr. it., *Il capitalismo*

moderno, a c. di A. Cavalli, Utet, Torino 1978, p. 517.

22 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1927 (rist. anast.: M. Niemeyer Verlag, Tübingen 2001), pp. 260-267; tr. it., *Essere e tempo*, a c. di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, pp. 390-399.

23 Citato in M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 101.

24 A. Tagliapietra, *Icone della fine*, cit.

1. Fenomenologia dello spirito del capitalismo

“Venne infine un tempo in cui tutto ciò che gli uomini avevano considerato come inalienabile divenne oggetto di scambio, di traffico, e poteva essere alienato; il tempo in cui quelle stesse cose che fino allora erano state comunicate ma mai barattate, donate ma mai vendute, acquisite ma mai acquistate – virtù, amore, opinione, scienza, coscienza, ecc. – tutto divenne commercio. È il tempo della corruzione generale, della venalità universale, o, per parlare in termini di economia politica, il tempo in cui ogni realtà, morale e fisica, divenuta valore venale, viene portata al mercato per essere apprezzata al suo giusto valore”.

(K. Marx, *Miseria della filosofia*)

1.1 *Ugocsa non coronat*. La critica come passione durevole

“Occorre esaminare se e fino a quale punto una dedizione è in grado di indurre l’individuo a innalzarsi sopra la propria particolarità, oltre che a dar luogo a una passione durevole”.

(G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale*)

“Poiché non esiste una lettura innocente, diciamo subito di quale lettura siamo colpevoli”.

(L. Althusser, *Leggere il “Capitale”*)

L’ultimo degli Stati appartenenti alla sovranità ereditaria ad approvare la “Prammatica Sanzione” del 19 aprile 1713 fu il Parlamento del Regno di Ungheria, che la inserì negli articoli della propria legge nel 1723. In quell’occasione, quando l’assemblea nazionale ungherese votò la Sanzione, i soli a rifiutare la propria approvazione furono i rappresentanti di Ugocsa, la più piccola regione dell’Ungheria di allora. Per quanto risoluto, il rifiuto fu vano. Da quel momento, l’espressione *Ugocsa non coronat* è diventata il simbolo di un’eroica quanto impotente opposizione alle costellazioni di potere²⁵: un’opposizione meramente testimoniale, un’indocilità ragionata alla quale – rideclinazione moderna del *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*²⁶ della *Pharsalia* – va in ogni caso riconosciuto il coraggio del

rifiuto del potere e dell'accettazione dell'"ordine del mondo" a prescindere dalle asimmetrie con cui esso si impone.

Il motto *Ugocsa non coronat* costituirà la nostra stella polare. La presente ricerca si muove in quello che, a tutta prima, può sembrare un paradosso insuperabile: l'accettazione integrale della *critica del capitalismo* elaborata da Marx e da alcuni dei suoi allievi novecenteschi (da Antonio Gramsci a Ernst Bloch, da György Lukács a Theodor Wiesengrund Adorno, da Herbert Marcuse a Costanzo Preve) e il *rifiuto risoluto del comunismo storico novecentesco in tutte le sue varianti*. Del resto, è noto che i punti più alti dell'elaborazione teorica del "marxismo occidentale" furono raggiunti non certo grazie al comunismo realmente esistente, ma suo malgrado, e, anzi, quasi sempre in opposizione con esso²⁷. Non crediamo affatto, con Lukács, che il peggior socialismo reale sia comunque sempre da preferire al miglior capitalismo²⁸ (saremmo anzi tentati di dire, con Sallustio: *corruptio optimi pessima!*). Né crediamo, in modo opposto e altrettanto unilaterale, che il peggior capitalismo sia comunque incondizionatamente da preferire al miglior comunismo. Se non possiamo non dirci allievi indipendenti di Hegel e di Marx, analogamente – e forse proprio per questo stesso motivo – non possiamo dirci marxisti: la *passione durevole della critica* resta il nostro ostinato orizzonte, nella convinzione che *interpretare* il mondo non basti.

Nella nostra passione antiadattiva sotto il segno dell'*obstinate contra* siamo, d'altra parte, confortati da due paradossi strettamente connessi tra loro. Il comunismo realmente esistito e ingloriosamente caduto (1917-1989) era formalmente costruito nel nome dell'uguaglianza e, per ironia della storia, ha generato, dalla Russia all'Albania, una delle più subdole attuazioni della disuguaglianza che l'umanità abbia mai sperimentato²⁹. Fondato sulla menzogna, il comunismo non poteva che crollare miseramente. Si trattava, peraltro, della menzogna più grande, perché negava la verità sulla natura sociale del sistema in questione: incardinato su di una nuova e spietata società classista divisa in maniera castale in dominati e dominanti, si era falsamente contrabbandato come l'edenico inizio di una società senza classi. Sorto per dimostrare la necessità del socialismo, il "materialismo storico" è oggi chiamato a rendere conto del suo mancato avvento e delle sue realizzazioni in forma capovolta. Anche in questa prospettiva antidogmatica, il nostro punto di riferimento resta il *pensiero critico di un Marx non marxista*. D'altro canto, se per

Marx la comprensione critica era tutto e l'appartenenza identitaria non era nulla, con il comunismo novecentesco, in tutte le sue articolazioni e tribù, è valso il principio opposto: la comprensione critica non era nulla e l'appartenenza identitaria era tutto!

Ci terremo a “distanza di sicurezza” dai due atteggiamenti opposti (e, in realtà, segretamente coincidenti nella loro correlazione essenziale) del *rimpianto nostalgico del comunismo* e della sua *demonizzazione ideologica*: al di là di queste due posizioni ugualmente unilaterali, si dà la possibilità di un bilancio razionale volto a comprendere e a giudicare, *nec spe nec metu*, la natura complessiva dell'esperienza polifonica dei comunismi realmente esistiti, tutti diversi tra loro e, al tempo stesso, accomunati dall'impietoso destino che li ha travolti. Solo così diventa possibile un equilibrato giudizio complessivo sul “comunismo storico novecentesco”³⁰ che non esiti a denunciarne gli orrori, dai gulag alle foibe, dalla disuguaglianza castale alle menzogne sociali, e che al tempo stesso non ne rimuova o minimizzi il numero tutt'altro che esiguo di aspetti positivi³¹, come la liberazione dell'Europa dal nazismo, l'influenza sulle lotte di liberazione nazionale contro il colonialismo dei popoli oppressi dell'Africa, dell'Asia, e dell'America Latina, e la stessa formazione del *welfare state* nei paesi capitalistici occidentali come “reazione obbligata” alle logiche sociali del “comunismo reale”.

Se ci spostiamo sull'altro versante del paradosso, il *capitalismo “reale”*, nominalmente costruito all'insegna della libertà dell'individuo, continua a generare forme di assoggettamento individuale e collettivo. Per un verso, la “libertà formale” di cui si gloria il sistema globalizzato convive con la “schiavitù salariata” di individui che, in una condizione di privazione totale e di oscena riduzione dell'umano a merce, sono costretti ad alienare la propria “forza-lavoro” e a vendersi quotidianamente³². La libertà formale di cui godono i lavoratori salariati e i “precari” nasconde un asservimento economico dissimulato dalla *fiction juris* del contratto di lavoro: essi accettano “liberamente” ciò che la loro condizione sociale ed economica li costringe ad accettare. Contro la retorica oggi dilagante, con la caduta del Muro e con il seppellimento sotto le sue macerie del marxiano “sogno di una cosa”³³ non hanno trionfato le democrazie, ma l'economia di mercato fondata sull'alienazione universale, sulla globalizzazione degli egoismi, sull'estorsione schiavistica del pluslavoro dei lavoratori precari e sullo sfruttamento

della manodopera degli immigrati di tutto il mondo. La principale contraddizione del mondo a struttura capitalistica – individuata e non risolta dai comunismi novecenteschi – si è così potuta inasprire in forma parossistica, senza più alcuna resistenza: la produzione continua a essere nichilisticamente finalizzata alla valorizzazione e non all'appagamento dei bisogni dell'uomo, in un mondo ambiguamente sospeso tra la possibilità virtuale dell'emancipazione universale e la sua negazione reale in vista dell'arricchimento illimitato.

Per un altro verso, il capitalismo tende a produrre fughe individuali e collettive dalla libertà in direzione di adattamenti, conformismi e adesioni a mode temporanee, superficiali e seriali, che sembrano configurarsi come il capovolgimento della libertà in coazione al livellamento e all'omologazione. Nel fosco regime dell'*apartheid* planetario, ogni anelito di riconoscimento e uguaglianza si perverte puntualmente in mortificante omologazione di massa (l'"uguaglianza dell'irrelevanza", secondo la formula del giovane Hegel). Nella nostra società completamente egualizzata dalla disuguaglianza capitalistica, la condizione dell'individuo diventa, per dirla con Lukács, la sintesi tragica di *onnipotenza astratta* e di *impotenza concreta*: da un lato, la società odierna si presenta come il coronamento del trionfo dell'individuo, emancipato contemporaneamente da Dio e dalla tradizionale vita comunitaria; da un altro lato, però, l'individuo è dominato da forze economiche e tecnologiche che non può in alcun modo controllare e che assumono sempre più i tratti di quell'imposizione sistemico-planetaria che Heidegger aveva designato nei termini di un anonimo *Gestell*³⁴.

Ne emerge, hegelianamente, una "cattiva individualità" nei confini blindati di una società in cui il soggetto "in apparenza è completamente isolato, ma poi viene ingigantito ad 'atomo' autocratico"³⁵. Nella "gabbia d'acciaio" del mercato globale, l'individuo è tale solo nel contesto alienato di un individualismo atomistico che ha preventivamente reciso i legami comunitari. Promotore di istanze livellanti non meno dei comunismi novecenteschi, il capitalismo non premia i talenti né i meriti, ma riconosce solo ciò che è "monetizzabile", generando a propria immagine e somiglianza un mondo in cui la mercificazione onnipervasiva e il potere alienato del denaro fanno sì che i soggetti non siano riconosciuti se non come "valore di scambio" vivente, perché – come sapeva Marx – "le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le

caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io sono e posso, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità”³⁶. La nostra si presenta come la società in cui, in nome di una liberalizzazione integrale funzionale alle logiche della valorizzazione del valore, è vietato vietare qualsiasi cosa, e la sola cosa vietata è la lotta per una società diversa rispetto a quella che ha assunto la forma merce a orizzonte unico.

Dovrebbe già emergere, allora, l’orizzonte di senso in cui si muove il presente lavoro, nonché la differenza che lo separa abissalmente da scritti come – tra i tanti – quello di Leslek Kolakowski, *Storia del marxismo*³⁷, in cui la condivisibile decostruzione ideologica degli errori e degli orrori del comunismo novecentesco sfocia, senza soluzione di continuità, nell’integrale adesione al capitalismo liberale, secondo il classico paradigma dell’*ethos* dei pentiti. Anche in questo, d’altra parte, risiede uno dei tratti che fa della nostra società quella che Hölderlin avrebbe etichettato come una *dürftige Zeit*, in cui i crimini di Stalin e dei comunismi novecenteschi sono ideologicamente utilizzati in vista di un’integrale rilegittimazione del capitalismo, a prescindere dai crimini e dagli orrori di cui è esso stesso stato (e continua a essere) protagonista. L’odierno “pensiero unico globale” si regge su un’automatica identificazione tra la critica radicale del capitalismo e l’approvazione *a posteriori* del defunto comunismo totalitario: in questo modo, sono esorcizzate in partenza tanto la possibilità di una critica del presente quanto la pensabilità di una società diversamente strutturata.

Nel nostro lavoro, la legittimità dell’opposizione radicale al capitalismo resta intatta anche, e forse soprattutto, sulla base di una destrutturazione ideologica dei comunismi storici novecenteschi. L’adesione alla demistificante critica di Marx delle ideologie³⁸ rende, infatti, possibile tanto una decostruzione critica dei comunismi che hanno popolato il Novecento, promettendo libertà e uguaglianza e realizzando puntualmente il loro opposto, quanto del nuovo ordine neoliberale, che sempre più si contrabbanda come unico orizzonte possibile, in un duplice movimento di desertificazione dell’avvenire e di complementare eternizzazione del presente, nella cornice ideologica di quell’“intrasformabilità” del mondo che costituisce la matrice di tutte le ideologie che pullulano nell’odierno paesaggio dell’*end of history*.

La figura dell’“ultimo uomo” dello *Zarathustra* nietzscheano resta l’insuperata descrizione *ante litteram* della riproduzione tanto del

dogmatismo comunista nel Novecento (e dei suoi irriducibili alfieri di oggi, analoghi agli ultimi Giapponesi che combattevano sulle isole sperdute una battaglia finita ormai da trent'anni), con la sua identità tribale di appartenenza impenetrabile da qualsiasi rinnovamento teorico e da qualsiasi mutamento di paradigma, quanto del postmoderno disincanto capitalistico: quest'ultimo, con il suo ricco armamentario concettuale, è composto da una costellazione semantica apparentemente neutra (in cui spiccano concetti come quelli di "avalutatività", "globalizzazione", "totalitarismo", "rinuncia alle grandi narrazioni", "fine della storia", ecc.), ma che, a un esame più attento, si rivela dotata di un elevatissimo tasso ideologico di genere adattivo, volto a favorire il duplice movimento di supina accettazione del reale e di demonizzazione aprioristica di ogni *passione trasformatrice*.

Il presente libro nasce da una decisione esistenziale: il rifiuto dell'*Anpassung*, della capitolazione apologetica e dell'*adattamento* alla civiltà dei consumi globalizzata, intesa come totalità alienata e dunque "non-vera" (adornianamente, *das Ganze ist das Unwahre*³⁹). Questo "spirito di scissione", come l'avrebbe definito Gramsci, ossia la rinuncia a conciliarsi con la strutturazione dell'esistente, aspira a essere una ripresa e, al tempo stesso, un'elaborazione di quella "coscienza infelice"⁴⁰ che aveva animato l'esperienza storico-filosofica di Fichte, Hegel e Marx, ossia di tre autori che costituiscono un'unica costellazione all'insegna della *reazione dialettica alla strutturazione mercatistica del mondo*.

Il libro vorrebbe allora essere anche una *professione di libertà*, e più precisamente una rivendicazione della propria consapevole scelta di *insubordinazione ragionata*, di rifiuto di partecipare alla propria stessa alienazione all'interno della gabbia d'acciaio globale, seguendo l'invito di Horkheimer a evitare la "pacificazione personale del filosofo in un mondo disumano"⁴¹. In coerenza con il paradigma della coscienza infelice, aspiriamo a far slittare la nostra individualità dall'accettazione irriflessa della *falsa universalità* della produzione capitalistica all'adesione all'*universalità autentica* di una realtà finalmente emancipata e rinviata a domani. La critica glaciale del presente e il "futuro-centrismo" della *speranza militante* di un domani all'insegna dell'emancipazione globale formano un'endiadi di cui il presente lavoro non aspira a essere che uno sviluppo razionale.

Occorre subito chiarire che l'orizzonte in cui ci muoviamo è costituito dal rifiuto incondizionato del proprio mondo storico –

fichtianamente identificato con l'“epoca della compiuta peccaminosità”⁴² – e dalla complementare tensione verso un futuro diverso e migliore, secondo le suggestioni della blochiana “ontologia-del-non-ancora” (*Ontologie des noch-nicht-Seins*). A differenza della fede, che rende inattivi e induce alla docile accettazione del “mondo-così-com'è”, il *principio speranza* è antiadattivo e rivolto alla prassi: spezzando la *mistica della necessità* e facendo balenare l'idea di un futuro alternativo, esso, con il suo “ottimismo militante”, risveglia dal torpore e spinge a un'azione orientata a far sì che il futuro intenzionato trovi cittadinanza tra le pieghe del reale. Il *principio speranza* ci ricorda che l'“essere-secondo-possibilità” è la stoffa di cui è intessuto il reale – l'esistente si dà in quanto è stato possibile (*esse sequitur posse*) – e che, di conseguenza, si dà sempre l'opportunità di “essere-diversamente-da-come-si-è”, di riprogrammare la sintassi del mondo quand'anche esso, come oggi accade, venga proclamato intrasformabile⁴³.

La *libertà-in-situazione* a cui qui ci richiamiamo non coincide con la libertà aprioristico-formalistica kantiana (la libertà del volere come postulato della possibilità della morale), né con quella di marca religiosa (la libertà come dono di un Dio prodigo, che ci ha creati a propria immagine e somiglianza), né con quella di tipo neoliberale (la libertà dell'*homo oeconomicus* come raddoppiamento caricaturale della funzione di acquisto e consumo delle merci): in un mondo in cui solo alcuni sono schiavi, ma tutti siamo alienati, la libertà-in-situazione sta piuttosto nel *decidere di non partecipare più all'alienazione globale*, scegliendo consapevolmente di interrogare la propria effettiva *particolarità alienata* in nome della propria *individualità potenzialmente libera* (“libera-secondo-possibilità”). La coscienza infelice risiede, appunto, nel rifiuto tanto della propria *particolarità* quanto dell'*universalità alienata* in nome di un'adesione a un'*universalità reale* che, ontologicamente possibile ed eticamente necessaria, ancora manca, ma di cui pure sono già state poste in essere le condizioni di possibilità.

Nel contesto dell'odierna alienazione globale, non esiste alcuna etica possibile se non di opposizione e di resistenza, un'etica cioè che, ispirata al monito di Adorno circa la *falsità dell'intero*, dia luogo a un consapevole rifiuto della totalità in cui si è proiettati. In questa strategia foucaultiana di “indocilità ragionata”⁴⁴, di consapevole disobbedienza all'ordine del mondo e di rivendicata libertà di “dire-di-no”, sono nostri preziosi alleati tanto il Marcuse del “Grande Rifiuto”

quanto il più prosaico scrivano Bartleby e il suo ostinato *I would prefer not to*. Con il lessico lukácciano, si tratta di maturare una coscienza infelice rispetto all'esistente che permetta di "innalzarsi sopra la propria particolarità" empirica e di "dar luogo a una passione durevole"⁴⁵, critica e antiadattiva, che induca all'adesione alla propria potenziale universalità emancipata, invocando – secondo la prospettiva di Bloch – "ciò che non c'è ancora, cercando e costruendo nell'azzurro il vero, il reale"⁴⁶.

Il richiamo a due autori apparentemente inconciliabili come Lukács e Bloch non deve stupire: il presente libro si regge sul tentativo di coniugare l'*ontologia-del-non-ancora* con l'*ontologia dell'essere sociale*, rimanendo fedeli, per un verso, a una concezione dell'essere come "possibilità-di-essere-altrimenti", e, per un altro verso, alla passione durevole della critica e all'analisi delle forme di pensiero e delle costellazioni ideologiche che non prescinda dal contesto sociale in cui vengono maturando. Il mantenimento della coscienza infelice intrattiene qui un nesso simbiotico con un anelito "futuro-centrico" non altrimenti qualificabile se non nei termini di una speranza mediata dalla *praxis* e dalle possibilità reali, ontologicamente fondate nell'essere sociale.

Il presente libro potrebbe, del resto, risultare aporetico anche per il suo carattere ambigualmente *rivoluzionario e restauratore*. *Rivoluzionario*, perché centrato sulla blochiana "ontologia-del-non-ancora" e sulla connessa passione trasformatrice che aveva animato le filosofie di Fichte e di Marx, con la loro volontà di far trovare cittadinanza, tra le pieghe del reale, a una razionalità ancora assente; *restauratore*, perché costruito sulla ferma convinzione che la sola via per poter intraprendere un programma di "ringiovanimento" del mondo consista nella ripresa della *philosophia perennis* dei Greci e dell'*idealismo tedesco* come "scienza filosofica" della totalità *conosciuta ontologicamente, valutata assiologicamente e trasformata prassisticamente*, in un recupero del carattere hegeliano della filosofia come *Weltbegriff*, come "concetto mondano", come sapere che interessa ogni uomo, senza per questo rinunciare al rigore e a una precisa esposizione categoriale.

Il titolo del presente lavoro, *Minima mercatalia*, si presenta come una variazione di quello del capolavoro adorniano, i *Minima moralia* (1951). Di quest'ultimo condividiamo la precisa diagnosi dell'alienazione come tratto fondamentale del nostro mondo, di una realtà in cui "la vita non vive" e "le potenze oggettive determinano

l'esistenza individuale fin negli anditi più riposti"⁴⁷, creando in pari tempo una capillare ideologia dell'adattamento passivo a questa imposizione sistemica, illusoriamente vissuta dai suoi abitanti come "libertà universale". Condividendo l'assunto adorniano per cui "non si dà vita vera nella falsa"⁴⁸, anche il nostro lavoro aspira a fornire spunti per "meditazioni della vita offesa" e, insieme, a smascherare le ideologie che santificano l'assetto socio-politico globale.

Non crediamo, spinozianamente, che la conoscenza del male coincida *tout court* con la sua cura; pensiamo, in ogni caso, che la conoscenza sia il necessario punto di partenza per modulare una terapia. Inoltre, come Adorno, anche noi non disponiamo di un *soggetto storico* a cui consegnare il messaggio, e riteniamo illusorie le attribuzioni marxiste – e già marxiane – di una valenza "demiurgica" e redentrice a una classe operaia oggi integrata al sistema dei consumi, come del resto ingiustificato ci sembra l'odierno rito della divinizzazione di quelle variopinte "moltitudini"⁴⁹ sradicate che sono esse stesse il frutto dell'antropologia del "desiderio illimitato" generata a propria immagine e somiglianza dal capitalismo globale⁵⁰. In assenza di un soggetto storico a cui rivolgerci, e in coerenza con il monito di Althusser a *ne pas se raconter d'histoires*⁵¹, scegliamo consapevolmente, sulle orme di Adorno, la forma del "messaggio nella bottiglia"⁵² indirizzato a un destinatario futuro che per ora manca.

Minima mercatalia: il titolo vorrebbe alludere al fatto che il nostro mondo postmoderno e secolarizzato ha abbandonato le tradizionali divinità per consegnarsi alla fede cieca in una nuova divinità monoteistica – il mercato feticisticamente ipostatizzato – che, come le altre, non accetta concorrenti⁵³. Ne è scaturita un'inedita visione del mondo che si contrabbanda come asettica, laica, anodina e puramente economica, ma che è in realtà una posizione a elevato tasso ideologico e religioso, perché "vincola" (*religat*, secondo l'etimo originario della *religio*) tutti gli uomini del pianeta all'onnipotenza di un solo principio direttivo della totalità delle relazioni sociali feticizzate, il mercato appunto. Il capitalismo è a tutti gli effetti una religione *sui generis*, che non produce una dogmatica, ma un *culto*, caratterizzato dall'essere "permanente" (non prevede giorni festivi) e dal non comportare per i suoi adepti salvezza o redenzione, ma la colpa inespugnabile dell'accumulazione illimitata.

L'inconfessabile forma religiosa di cui si sostanzia il sistema globale è, del resto, quella immanente dell'eternità, dell'inesorabilità e

dell'immodificabilità del capitalismo stesso come destino, con i suoi tre dogmi fondamentali della centralità robinsoniana dell'individualismo assoluto, della costante necessità di intervenire militarmente con "bombardamenti etici"⁵⁴ per mantenere e ampliare l'assetto capitalistico del mondo, della demonizzazione aprioristica di ogni passione trasformatrice, subito liquidata come vocazionalmente totalitaria e antidemocratica. In un simile contesto, si consuma quella dinamica messa a fuoco dalla critica glaciale di Adorno e Horkheimer: "con l'espansione dell'economia mercantile borghese l'oscuro orizzonte del mito è rischiarato dal sole della *ratio* calcolante, ai cui gelidi raggi matura la messe della nuova barbarie"⁵⁵.

Nella ripresa della critica dell'alienazione capitalistica e del "feticismo delle merci" che essa secerne fisiologicamente sta anche il nostro *rifiuto integrale dell'economicismo marxista*, che pretende di interpretare il capitalismo come un mero fenomeno economico, rifiutando *eo ipso* la prospettiva schiusa da Marx secondo cui il mercato è una *totalità espressiva* che, nella sua riproduzione, va a investire l'interezza dell'esistenza umana e delle sue determinazioni operative e "sovrastrutturali". Più precisamente, l'odierna feticizzazione del mercato in una forma monoteistica – in cui la volontà imperscrutabile del Dio trascendente viene sostituita da quella dei mercati ipostatizzati – si regge su un principio metafisico facilmente identificabile: il principio dell'illimitatezza, l'*exigence d'accumulation illimitée du capital*⁵⁶.

L'odierno sistema globale si configura, infatti, come la prima società della storia umana in cui regna sovrano il principio metafisico dell'assenza di ogni limite, e più precisamente il "cattivo infinito" della norma dell'accumulazione illimitata del capitale, del *cupio dissolvi* dell'accrescimento smisurato del profitto – a scapito della vita umana e del pianeta – e della legge del costante "volere-avere-di-più" che la produzione impone ai suoi atomi sociali⁵⁷, nel trionfo di quello che Elias Canetti, nel suo capolavoro, definiva come il "moderno furore dell'accrescimento"⁵⁸.

Sia che lo si chiami *kapitalistische Produktionsweise*, secondo la definizione di Marx metabolizzata dai suoi eterodossi allievi del Novecento, sia che lo si etichetti come *Technik*, in accordo con il lessico di Heidegger⁵⁹ e dei suoi epigoni⁶⁰, l'odierno sistema globalizzato, nella sua anonima autoreferenzialità di un minaccioso *Gestell* che signoreggia gli uomini, presenta una dinamica di sviluppo illimitata e illimitabile, frutto della supremazia dell'*avere* sull'*essere*:

marxianamente, il capitale persegue il *telos* del proprio incremento smisurato, proprio come, heideggerianamente, la tecnica rincorre lo scopo del proprio irrelato e insensato autopotenziamento, in una cornice di mero *nichilismo antiumanistico*, in cui il mercato diventa il solo valore direttivo. Il mondo del capitale è, heideggerianamente, *inautentico* perché, marxianamente, *alienato*.

Il rapporto tra la *razionalità strumentale* e l'*imbarbarimento globale* non si dà nei termini di una conflittualità agonale, ma di una letale sinergia che fa precipitare il mondo lungo il piano inclinato che lo porta, in ultimo, a risplendere sotto i gelidi raggi della nuova barbarie. È in questo contesto di alienazione universale che si fa sentire al massimo grado il bisogno della passione durevole della critica antiadattiva e dell'indocilità ragionata. *Ugocsa non coronat!*

1.2 Scienza della logica del capitalismo. Per una nuova ontologia dell'essere sociale

“A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi, risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici”.

(K. Marx, *Il capitale*)

“Il compito della dialettica è di fare lo sgambetto alle sane opinioni circa l'immodificabilità del mondo”.

(T.W. Adorno, *Minima moralia*)

A differenza del genere letterario dei “gialli”, in cui la soluzione giunge nella conclusione, il saggio filosofico è tenuto a esplicitare con coerenza le proprie premesse fin dalle prime pagine: il seguito non è che uno sviluppo di tali premesse, un mostrare – secondo il modello fenomenologico hegeliano – la strada che ha condotto ad esse. La verità filosofica viene così a coincidere con la presentazione sistematica del percorso necessario per giungervi: con le parole di Hegel, “il Tutto reale non è costituito soltanto dal *risultato*, ma da questo insieme al divenire che l'ha prodotto”⁶¹.

In armonia con questa premessa metodologica, chiariamo subito gli intenti del presente lavoro. Esso prova a ricostruire su un piano *logico* e, insieme, *storico* il processo genealogico del capitalismo e gli sviluppi che l'hanno condotto alla sua odierna fase “monoteistica” (la *teologia economica*), lungo un percorso che si snoda per un lasso di tempo coincidente con la modernità. Non saranno oggetto della nostra analisi i singoli eventi storici che hanno caratterizzato la storia del

mondo moderno e del dispiegamento del sistema della Tecnica planetaria, né ci occuperemo dei singoli autori che hanno animato la poliedrica stagione del pensiero moderno.

Il presente testo mal si concilia, pertanto, con la “divisione universitaria del lavoro” e con lo specialismo che essa impone in ogni settore. Tale specialismo tende ad assumere due forme diverse e complementari, unite dalla rinuncia a comprendere la totalità espressiva del proprio tempo storico e a giudicarla: anzitutto, la forma di quello *specialismo disciplinare* in forza del quale la filosofia e l’economia, la storia e l’antropologia, il diritto e le scienze politiche, anziché cooperare in vista della comprensione del proprio tempo, sono soggetti antagonisti e custodi gelosi della propria sovranità metodologica e contenutistica. In secondo luogo, lo specialismo assume la forma di quella che Hegel definiva nei termini di una “vuota profondità”⁶² (*leere Tiefe*), che esamina in tutte le sue sfaccettature singoli aspetti della realtà, fenomeni a sé stanti e preventivamente disgiunti dalla totalità di cui fanno parte e, per ciò stesso, rinuncia a una visione olistica. La profondità dell’esame delle parti resta “vuota” se disancorata dalla comprensione della totalità in cui sono inserite e a prescindere dalla quale, del resto, non possono mai essere decifrate. Con le parole del *Sofista* platonico, “questo staccare ogni singolo elemento dal suo contesto è il più completo annullamento del ragionamento”⁶³.

Versione intellettuale della divisione del lavoro e frutto, a suo modo, della logica dell’*intelletto astratto* che tutto scompone⁶⁴, la “divisione universitaria” del sapere ostacola in questo modo – e in maniera tutt’altro che neutra – ogni visione dell’intero che renda possibile la comprensione della genesi e dell’effettiva configurazione del nostro tempo: soffermando l’attenzione sugli alberi, rende per ciò stesso impossibile la visione della foresta e delle sue contraddizioni⁶⁵. Queste ultime, infatti, non sono mai collocate nelle singole parti che compongono il tutto, ma nella loro connessione dinamica, nella concretezza della totalità che le ospita e che è, appunto, il frutto “vivente” della loro relazione. Per dirla con Lukács, si viene così a creare quell’“*idiotismo specialistico*”⁶⁶ consistente nella “trattazione ‘esatta’ di pseudo problemi”.

Fedeli il più possibile all’impostazione hegeliana, tenteremo pertanto – in contrasto con l’odierna coazione allo specialismo – di delineare una *fenomenologia dello spirito del capitalismo*, articolata per *Gestaltungen* logiche e, insieme, storiche. La consapevole rinuncia

alla “vuota profondità” dello specialismo costituisce la condizione imprescindibile per guadagnare una visione del nostro tempo e della sua genesi storica. Il progetto di una fenomenologia dello spirito del capitalismo può, a tutta prima, risultare straniante, quando non inappropriato. A stupire è soprattutto l’endiadi di *spirito* e di *capitalismo*, ossia di due istanze che sembrerebbero costituire i poli di un’opposizione radicale. La contraddizione risulta lampante, se si considera, sulle orme del *Manifesto* marx-engelsiano, che il capitalismo segna il trionfo del “mondo senza spirito” *par excellence*, nella misura in cui “non ha lasciato sopravvivere tra gli uomini altro vincolo all’infuori del nudo interesse, il gelido ‘pagamento in contanti’”⁶⁷. Eppure questa espressione ossimorica presenta una sua legittimità euristica non solo perché è conforme con il nostro proposito di condurre un’analisi del capitalismo tramite figure logiche e cronologiche, sulla scia del modello della *Phänomenologie des Geistes*, ma anche perché rivela una sua già collaudata fortuna nella “storia delle interpretazioni”.

Per limitarci a due soli esempi significativi, possiamo menzionare il testo di Max Weber – pietra miliare nella storia delle interpretazioni del capitalismo – *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, apparso nel 1920 ma frutto dei due precedenti lavori del 1904 e del 1905, e il più recente scritto di Luc Boltanski ed Ève Chiapello *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999), che, insieme ai lavori di Preve, resta uno dei più acuti tentativi di diagnosi dell’odierno mercato globalizzato. L’espressione *fenomenologia dello spirito del capitalismo* ci pare efficace nella misura in cui sottolinea come il mercato non sia un mero fatto economico, ma una ben più ricca e variamente articolata totalità espressiva che investe ogni ambito dell’esistenza e della produzione, saturando lo spazio simbolico e reale. In questo senso, esso è hegelianamente lo *spirito del nostro tempo*, la cifra che anima il presente in ogni sua articolazione, il *trait d’union* che connette tra loro i fenomeni apparentemente più eterogenei e irrelati del “villaggio globale”.

Il presente lavoro orbita attorno al tentativo di interpretare filosoficamente la genesi e lo sviluppo dialettico del sistema globale attraverso uno strumentario concettuale desunto da Hegel non meno che da Marx. Del resto, il concetto di Capitale in Marx ricalca in modo quasi integrale il concetto di Assoluto in Hegel⁶⁸; a tal punto che, al di là della crisalide delle apparenze e dai tentativi di disgiungere Marx da Hegel o, in non rari casi, di giocare questi due autori l’uno contro

l'altro, la concezione marxiana del modo di produzione capitalistico, inteso come totalità organica e contraddittoria, è l'equivalente del *Begriff* dell'hegeliana *Wissenschaft der Logik*; proprio come, del resto, la doppiezza contraddittoria riscontrata da Marx in quella cellula originaria della società capitalistica⁶⁹ che è la merce rimanda a quella rinvenuta dalla *Wissenschaft der Logik* nel "finito"⁷⁰, il quale è dialettico (è e insieme non è, essendo unità di determinazioni contraddittorie). Nella merce il valore di scambio e il valore d'uso si escludono a vicenda e, al tempo stesso, si implicano reciprocamente: le merci, intese come valori di scambio, sono qualitativamente uguali, simmetricamente divisibili e universali; intese invece come valori d'uso, sono tutte diverse tra loro, non divisibili e particolari.

L'analogia tra il primo volume di *Das Kapital* e la *Wissenschaft der Logik* è sorprendente. La "logica dell'essere" di Hegel diventa in Marx il concetto di "produzione in generale": come le categorie dell'essere (essere, nulla, divenire, ecc.), quelle dell'economia politica (produzione, circolazione, scambio, ecc.) esistono ma solo astrattamente. La "logica dell'essenza" corrisponde, poi, al concetto di successione storica dei modi di produzione, soprattutto a quello capitalistico, il "negativo che insieme è positivo". L'hegeliana "logica del concetto", infine, dà luogo alla marxiana "soggettività autocosciente", che diventa tale dopo essersi liberata dalla falsa coscienza dell'apparente naturalità della produzione capitalistica, e trasforma l'autocoscienza concettuale in libertà concreta.

Del resto, l'oggetto dell'analisi di Marx non coincide affatto con l'economia, bensì con la *riproduzione complessiva della totalità sociale* storicamente data e dialetticamente considerata da un punto di vista olistico⁷¹, nella misura in cui la dialettica costituisce lo strumento più efficace per la comprensione dinamica e non statica della realtà sociale. È in questa prospettiva che, a partire dalla *Deutsche Ideologie* (1845-1846), Marx viene elaborando una "scienza filosofica" della totalità nel senso hegeliano. La *philosophische Wissenschaft* marxiana ha per oggetto la *totalità dinamica e processuale*, che racchiude la globalità contraddittoria delle manifestazioni sociali considerata nei suoi slittamenti storici dall'antichità all'avvenire. Nel senso della fenomenologia, si tratta di una *scienza filosofica del percorso dialettico* del sapere immediato della propria collocazione empirica nel flusso spazio-temporale determinato dalla casualità della nostra venuta al mondo (la *Geworfenheit* heideggeriana⁷²) fino al sapere assoluto della propria

autocoscienza sovranamente padrona di se stessa e situata in un mondo finalmente all'insegna del "riconoscimento"⁷³ (*Anerkennung*) e di rapporti tra individui liberi e uguali. Nel senso della *Wissenschaft der Logik*, quella sviluppata da Marx soprattutto nei *Grundrisse* e in *Das Kapital* si configura come una *scienza filosofica dell'identità delle categorie del pensiero e dell'essere*⁷⁴, per cui il pensiero si appropria concettualmente dell'intera realtà e non solo di una sua ristretta porzione "fenomenica" separata metodologicamente da un inconoscibile "noumeno" stabilito *a priori* come tale⁷⁵.

Nel suo *Hauptwerk*, del resto, Marx non delinea un'opera storica sulla genesi del capitalismo, ma tratteggia un modello teorico olistico, incardinato sulla centralità della forma merce e solo in seconda battuta su quella sua specifica forma che è la *Arbeitskraft*, con la mercificazione dell'uomo a cui essa dà luogo. Riteniamo che *Das Kapital* necessiti di un'integrazione filosofica desunta dal sistema hegeliano (interpretare Marx non basta, bisogna trasformarlo). Secondo lo schema della *Phänomenologie des Geistes*, occorre sviluppare più esplicitamente di quanto non abbia fatto Marx la "critica dell'economia politica" in direzione di una teoria dell'*acquisizione storica progressiva di un'autocoscienza razionale e "universalizzabile" dell'intera umanità*, pensata come unico concetto trascendentale riflessivo, come genere umano che acquista gradualmente coscienza delle proprie potenzialità ontologiche. Hegelianamente, l'Idea diventa Spirito, ossia Idea autocosciente, solo tramite un processo di alienazione in cui si dipana dialetticamente il potere del negativo: il *comunismo* di Marx coincide con l'*autocoscienza dello Spirito* di Hegel, in quanto rimanda all'idea di un'umanità che può finalmente riconoscere se stessa nella sua storia.

Il processo storico deve, allora, essere idealisticamente concepito come il portatore di un'universalizzazione etica dell'umanità che, nell'attuale momento storico, sta attraversando il momento della negatività assoluta (l'*alienazione globale*): con le parole di Hegel, "il tempo appare perciò come il destino e la necessità dello Spirito che, entro sé, è ancora imperfetto. Esso appare come la necessità di arricchire la partecipazione dell'autocoscienza alla coscienza, di mettere in movimento l'immediatezza dell'in-sé – la forma in cui la sostanza è nella coscienza"⁷⁶.

La *Phänomenologie*, la *Wissenschaft der Logik* e *Das Kapital* potrebbero allora essere intesi virtualmente come tre testi appartenenti a un'unica costellazione filosofica, imprescindibile per apprendere nel

pensiero il nostro tempo⁷⁷. È in questo senso che il presente lavoro aspira a porsi come una *fenomenologia dello spirito del capitalismo* o, da una diversa angolatura, come una *scienza della logica del capitalismo*, anche alla luce del fatto che la *Wissenschaft der Logik* è essa stessa – non meno della *Phänomenologie* – un *Bildungsroman*, in cui si tratteggia il passaggio dialettico dalla categoria più vuota e astratta (l’“essere”, *Sein*) a quella più piena e concreta (il “concetto”, *Begriff*).

Nelle pagine che seguono, l’analisi della dialettica del capitalismo, nelle sue figure logiche e storiche, avverrà pertanto sui due piani, apparentemente difformi e senza punti di tangenza, della “*storia reale*” della modernità – ossia del piano “strutturale” che ha portato alla genesi dell’odierno capitalismo assoluto-totalitario – e della storia delle *principali figure del pensiero* – ossia del piano che Marx avrebbe detto “sovrastrutturale” –, nel tentativo di deciptare *la totalità espressiva a cui il capitalismo, nelle sue singole fasi, ha dato luogo sia sul piano reale, sia su quello simbolico-concettuale*. In questo, seguiremo le coordinate tracciate da Hegel e dalla sua individuazione dello *sviluppo parallelo del piano delle idee e del piano della storia reale*, o, detto altrimenti, dell’*unità ontologica delle categorie dell’essere e del pensiero*, in forza della quale “la successione dei sistemi di filosofia, registratasi nella storia, è la medesima della successione delle determinazioni concettuali proprie dell’idea”⁷⁸: con la grammatica spinoziana, *ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*⁷⁹.

Questa strategia teorica, che legge il pensiero espresso da un’epoca come il tentativo di decifrarla concettualmente, in quella feconda interazione tra pensiero e realtà storica su cui si regge l’identità hegeliana di filosofia e di storia della filosofia⁸⁰, è la sola che permetta di sfuggire alle secche di quella che Hegel definì la “filastrocca di opinioni”⁸¹, ossia il carnevale dossografico per cui l’intera storia del pensiero occidentale si risolverebbe in una rapsodica sequenza di opinioni sconnesse tra loro e avulse dal contesto storico-sociale dell’epoca in cui sono emerse.

Innestata sull’impianto hegeliano, la *materialistische Geschichtsauffassung* permette di esaminare sinotticamente lo sviluppo della storia reale e dei sistemi di pensiero, intendendo quest’ultimo come il riflesso sistematico della storia dell’autocoscienza umana; e questo senza precipitare nei due poli opposti ma in correlazione essenziale della “filastrocca di opinioni” o

della riduzione dello spazio veritativo della filosofia a mera ideologia di santificazione dello *status quo*⁸². L'autore che nel Novecento più si è avvicinato a una prospettiva di questo tipo è stato il Lukács di *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*: in quell'equilibrio virtuoso tra istanze hegeliane e istanze marxiane su cui già si reggeva *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), Lukács, per un verso, gioca l'"ontologia" contro la "gnoseologia"⁸³, ossia fa valere l'istanza di un integrale ristabilimento dell'*unità greca tra categorie dell'essere e categorie del pensiero* (con Parmenide, τὸ λᾶρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν καὶ εἶναι⁸⁴), disgiunte prima dalla dicotomia ontologica cartesiana tra le due *res* e poi dalla prima *Kritik* kantiana, contro il criticismo gnoseologico proprio tanto degli epigoni kantiani quanto dello stesso marxismo egemonico, con la sua gnoseologia centrata sul "rispecchiamento" (*Widerspiegelung*) della "materia" assunta nella sua brutta datità. In questa maniera, Lukács reagisce a quella linea di pensiero che, snodandosi dall'Engels del *Ludwig Feuerbach* (1886) fino al Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* (1908), aveva operato una surrettizia riduzione integrale dello spazio veritativo della filosofia allo spazio ancillare della gnoseologia sul duplice versante della *Widerspiegelungstheorie* e della ricostruzione dicotomica della storia della filosofia occidentale nei termini di un eterno conflitto tra materialismo e idealismo.

Per un altro verso, Lukács oppone l'"essere sociale" (*gesellschaftliches Sein*), centrato su un soggetto socialmente determinato e non aprioristicamente fondato in modo formalistico (secondo le avventure del soggetto moderno da Cartesio a Kant), a due posizioni filosofiche opposte ma segretamente complementari nella loro unilateralità: il *dialektischer Materialismus*, che unifica surrettiziamente le leggi della natura e della società, e l'*individualismo formalistico-anticomunitario* (quello che Marx aveva liquidato come "robinsonismo"⁸⁵, centrato sulla chimerica figura dell'"individuo umano astratto-isolato"⁸⁶) che costruisce il concetto di società in modo *non-sociale*, ossia come aggregato di atomi individuali sul fondamento dell'individualismo possessivo ricavato per astrazione dalla compra-vendita mercatistica.

In forza del suo coraggioso tentativo di coniugare Hegel con Marx senza neutralizzare lo spazio veritativo della filosofia, Lukács – pur con ambiguità dovute all'"agorafobia intellettuale" marxista, ossia al timore di uscire dal recinto dell'ortodossia – prende posizione contro questa antropologia dell'individualismo assoluto riproponendo una

visione sociale e comunitaria dell'essere umano come ζῶον πολιτικόν: rintracciando il nucleo antropologico del pensiero di Marx nella categoria di *Gattungswesen*⁸, il pensatore ungherese muove dal duplice presupposto che l'uomo sia un animale sociale, politico e comunitario e che esista un "genere umano" (*menschliche Gattung*) determinante l'esistenza di un'ontologia inquadrabile nei termini della "conformità al genere"⁸⁸ (*Gattungsmässigkeit*).

Così inteso, l'uomo viene a configurarsi come un "essente-impossibilità" – con *Sein und Zeit* (§ 69), "l'Esserci esiste in vista di un poter-essere che gli è proprio"⁸⁹ – e diventa possibile percorrere un tragitto storico che, in vista del graduale avvicinamento dell'umanità alla "conformità al genere", superi l'attuale dittatura dell'economia come luogo della massima alienazione dell'uomo rispetto alla propria potenzialità ontologica. La storia assume, allora, lo statuto di teatro in cui viene dispiegandosi la realizzazione del genere umano (*historia salutis*), la sua unificazione reale, tramite il transito per il negativo dell'unificazione alienata posta in essere dal mercato globale: "la specie umana è in sé unitaria, ma insieme ha anche la tendenza a realizzare di fatto questa unitarietà"⁹⁰. Diventa così possibile la graduale acquisizione della coscienza di sé da parte del genere umano nel movimento di una progressiva autoemancipazione che rende possibile – con le parole di Lukács – "realizzare la genericità umana come essere-per-sé reale dell'esserci dell'umanità"⁹¹. Secondo la splendida intuizione di Cusano, "non esiste altro fine della creazione attiva dell'umanità all'infuori dell'umanità stessa"⁹² (*non ergo activae creationis humanitatis alius exstat finis quam humanitas*).

Nel suo equilibrio virtuoso tra Hegel e Marx, l'ontologia dell'essere sociale, con la sua *deduzione sociale* (e non *trascendentale*⁹³) delle categorie del pensiero dalla strutturazione storica della società, permette di decifrare il nesso dinamico tra i concetti filosofici apparentemente più astratti e il concreto tessuto sociale, politico e storico di una data epoca, mostrando come tra le due dimensioni sussista sempre un'inscindibile unità. In particolare, il contenuto sociale e storicamente determinato può sempre essere decriptato entro il guscio apparentemente impenetrabile della presunta neutralità delle categorie filosofiche astratte e gnoseologiche: le idee filosofiche sorgono sempre in un preciso contesto sociale e rispondono a esigenze conoscitive e di orientamento che sono esse stesse sociali. Diventa così possibile tenersi a distanza di sicurezza dall'occultamento – oggi dominante – della genesi sociale delle idee. Esso trova la sua forma

espressiva più rozza e, non di meno, più diffusa nel metodo della “partenogenesi” delle idee l’una dall’altra, a prescindere dal contesto storico e sociale in cui sono maturate.

Per l’ontologia dell’essere sociale, le questioni anche più astrattamente filosofiche o teologiche (dal concetto di “causa” in Hume a quello di “critica” in Kant, dalla nozione di Trinità in Agostino a quella di Dio in Tommaso) devono sempre essere intese come una modalità essenziale, sia pure mediata, obliqua e criptica, con cui gli uomini cercano di rappresentarsi simbolicamente i loro rapporti sociali, in una dinamica con cui l’essere sociale si riflette nell’autocoscienza umana secondo modalità via via più consapevoli e mature. Non è forse vero che il discorso teologico medievale mascherava rapporti sociali dietro categorie apparentemente solo teologiche (*paupertas, simplicitas, auctoritas, ordo, potentia absoluta, totalitas ante partes*, ecc.)?

L’ontologia dell’essere sociale, se corretta con robuste dosi di hegelismo, conserva il valore veritativo della filosofia e permette di cogliere ciò che è eternamente vero nel suo dispiegarsi lungo l’asse mobile della temporalità storica, evitando i vortici dello storicismo e del relativismo e, insieme, riproponendo una filosofia in grado di conoscere l’intero, di valutarlo e di trasformarlo. Sarà bene soffermarsi ulteriormente su questo punto cruciale, ossia sul nesso tra verità e storia o, da una diversa angolatura, tra eternità e divenire. Esso rappresenta infatti il “segreto” della dialettica di Hegel.

1.3 Bentornato Hegel! Il nesso dialettico tra ontologia e temporalità

“La serie delle figurazioni percorse dalla coscienza lungo il proprio cammino costituisce la storia dettagliata della formazione della coscienza nel suo elevarsi a scienza”.

(G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*)

“Dare un’interpretazione di Hegel significa prendere posizione su tutti i problemi filosofici, politici e religiosi del nostro secolo”.

(M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*)

Di tutti i filosofi del canone occidentale, Hegel sembra oggi quello più dissonante rispetto al nostro tempo: perfino più di Marx, che, ancorché sottoposto a un incessante esorcismo con cui lo si dichiara ossessivamente morto per metterlo a morte⁹, può pur sempre risultare “presentabile” al cospetto del nuovo ordine del mondo, a patto però –

come ha ricordato Slavoj Žižek⁹ – che lo si assuma in forma “decaffeinata”, spogliato del *pathos* anticapitalistico e della sua naturale espressività politica di tipo rivoluzionario, e presentato come l’innocuo teorico della globalizzazione e il segreto cultore di quell’eterno sogno dei liberali che è l’estinzione dello Stato⁹⁶. Dal canto suo, Hegel non sembra in alcun modo poter essere reso compatibile con il nostro *Zeitgeist*.

Sarebbe però fuorviante intendere l’odierna antipatia verso Hegel – ubiquitariamente presente a ogni “latitudine” filosofica e politica – come una mera opinione soggettiva o come una semplice scelta filosofica tra le tante disponibili sul “mercato” delle *Weltanschauungen*. Si tratta, piuttosto, di un “fatto sociale” unitario – nel senso attribuito a questa formula da Durkheim⁹⁷ – ed espressivo dello “spirito del tempo”. Tale fatto sociale assume forme alquanto eterogenee, in un ampio spettro di posizioni che spaziano dall’ironia à la Rorty, propria di chi rubrica la filosofia come genere letterario tra i tanti, alle mode postmoderne che riducono il dialogo filosofico a civile conversazione non-veritativa e che, per ciò stesso, scorgono in Hegel un pensatore *naturaliter* autoritario (quando non direttamente un nemico totalitario dell’*open society*), alla tanto in auge delegittimazione del “pensiero della totalità” in favore del “pensiero della differenza” à la Deleuze, fino all’isteria di quanti radicalizzano la loro antipatia in *slogan* di dubbio gusto (“sputiamo su Hegel”⁹⁸). La costante del nostro tempo è, sul piano filosofico, l’ostracizzazione della dialettica hegeliana⁹⁹, variamente liquidata come inattuale, sorpassata, metafisica, e premoderna.

Nella misura in cui nell’odierno “mondo rovesciato” l’attualità di un pensiero si misura in modo inversamente proporzionale all’inattualità proclamata dagli apparati ideologici (le mode filosofiche seguono i cicli capitalistici), l’“odio organizzato” nei confronti di Hegel è l’espressione quintessenziale dell’odierno cosmo mercatistico, che nel filosofo di Stoccarda scorge – e non senza ragione – un pensatore incompatibile con la propria strutturazione globale¹⁰⁰. L’incompatibilità di Hegel con l’odierno ordine neoliberale risulta evidente soprattutto dal triplice fatto che egli *a*) tematizza il concetto di progressiva acquisizione dialettica dell’autocoscienza da parte dell’umanità nel suo processo di emancipazione e di universalizzazione della libertà (*Phänomenologie des Geistes*¹⁰¹), *b*) sviluppa una “scienza filosofica” della totalità conosciuta ontologicamente e valutata assiologicamente (*Wissenschaft der*

Logik), rifiutandosi ostinatamente di rideclinare la filosofia come *ancilla scientiae*, e c) rigetta risolutamente la visione del mondo capitalisticamente strutturato, che considera la “società civile” degli atomi egoistico-economici destoricizzati, desocializzati, astratti e in competizione agonale come il fondamento morale del mondo, e ad essa contrappone una comunità umana centrata sulla *Sittlichkeit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*).

Per questi motivi, il nostro tempo non può che esorcizzare la presenza di Hegel¹⁰²; esorcizzazione dietro la quale, in fondo, si nasconde un più generale congedo dalla filosofia come sapere dialettico della totalità e sua valutazione assiologica, disinvoltamente rimpiazzato da forme di pensiero che, pur nella loro irriducibile diversità, presentano come tratto comune l’assenza della dialettica storica e che, di conseguenza, finiscono, anche al di là delle loro intenzioni, per risultare funzionali all’attuale ordine del mondo, che impedisce di indicare e nominare le contraddizioni e di proporre fondamenti alternativi rispetto a quello della forma merce. Di conseguenza, secondo un tema che attraversa diagonalmente la maggior parte delle posizioni filosofiche contemporanee e che trova la sua formulazione programmatica nel testo di Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne*¹⁰³ (1985), Hegel diventa il primo filosofo a essersi posto lucidamente il problema della modernità come *Grundfrage* e, al tempo stesso, il primo filosofo da superare per potersi dire “moderni” (Habermas) o “postmoderni” (Lyotard).

Occorre ora insistere sulla *necessità di “ri-partire” da Hegel, dalla sua visione olistica e veritativa*, imprescindibile tanto per operare una ricostruzione fenomenologica dello spirito del capitalismo, quanto per demistificare le contraddizioni che infettano il nostro tempo. Come suggerito da Merleau-Ponty, “dare un’interpretazione di Hegel significa prendere posizione su tutti i problemi filosofici, politici e religiosi del nostro secolo”¹⁰⁴, rinunciando – sta qui il segreto dell’idealismo – ad accettare il mondo come un dato di fatto, come morta positività slegata dalla soggettività umana. Soffermiamoci allora più da vicino sull’apparente contraddizione con la quale avevamo chiuso il paragrafo precedente: il *nesso hegeliano tra verità e storia* o, da una diversa prospettiva, tra *eternità e temporalità*. L’apparente contraddizione è racchiusa nelle due diverse e, a un primo sguardo, inconciliabili definizioni che Hegel fornisce della filosofia. Per un verso, secondo le coordinate tratteggiate nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), la “filosofia è il proprio tempo appreso

nei pensieri (*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*)”¹⁰⁵: senza pretendere di spiccare il volo prima del crepuscolo, la filosofia “si manifesta nel tempo solo dopo che la Realtà ha completato il proprio processo di formazione e si è ben assestata”¹⁰⁶. Di qui l'impossibilità, per il singolo individuo, di alzarsi in punta di piedi e di scrutare al di là del proprio orizzonte storico (*hic Rhodus, hic saltus!*)¹⁰⁷.

Per un altro verso, in accordo con il programma tratteggiato nella *Wissenschaft der Logik*, la filosofia è chiamata a occuparsi, in maniera diametralmente opposta, di *ciò che è eterno*, ossia di ciò che è sottratto al divenire e allo scorrere del tempo:

“Il filosofo non ha nulla a che fare con l'attività profetica. Sul versante della storia noi abbiamo piuttosto a che fare con ciò che è stato e con ciò che è, mentre nella filosofia ci occupiamo non di ciò che è soltanto stato né di ciò che soltanto sarà, bensì di ciò che è ed è eternamente, ossia della ragione, e con ciò abbiamo già abbastanza da fare”¹⁰⁸.

È Hegel stesso, in altra sede, a sottolineare l'apparente aporeticità del nesso tra eternità e storicità (tra “ciò che è eternamente” e “il proprio tempo storico”), mostrando il carattere inconciliabile tra le due dimensioni sotto il profilo di quella *contradictio in adiecto* che pare essere la *storia della filosofia*: “ciò che è vero è contenuto solo nel pensiero, ed è vero non solo per ieri ed oggi, bensì indipendentemente dal tempo, e, pur essendo nel tempo, è vero sempre e in ogni tempo. Questo è in contraddizione con la circostanza che il pensiero ha una storia”¹⁰⁹.

La contraddizione tra queste due differenti determinazioni – eternità e storicità, e di conseguenza tra le due diverse definizioni prospettate per la filosofia – è per Hegel solo apparente: infatti, la filosofia si occupa di ciò che è ed è eternamente, e si configura pertanto come una logica dialettica che non è mero metodo ma è ontologia, ossia compiuta teoria dell'essere e della sua dinamica immanente; e, insieme, ciò che è ed è eternamente non si presenta mai nella sua iperuranica immutabilità (Dio prima della creazione del mondo¹¹⁰, secondo la suggestiva immagine della *Wissenschaft der Logik*), ma si manifesta sempre temporalmente determinato in una storia concreta, in reali *Gestaltungen* spazio-temporalmente connotate¹¹¹.

L'eterna verità dell'Idea consiste appunto nel processo di svolgimento nel tempo in cui essa esce-da-sé per poi tornare-a-sé arricchita dalle avventure nel negativo, nella forma specifica di “un *divenire-altro* che dev'essere ripreso”¹¹² (*ein Anderswerden, das*

zurückgenommen werden muß) e che, per ciò, “è una mediazione”¹¹³ (*ist eine Vermittlung*). Quest’unità di piano logico-ontologico e di piano storico-temporale trova la sua più nitida formulazione nella *Vorrede* alla *Phänomenologie*, in cui si chiarisce come ciò che è eternamente vero lo diventi in senso pieno nel suo sviluppo storico, come risultato della mediazione, come esito di una processualità immanente di invero del principio logico-ontologico:

“Il vero è l’intero (*das Wahre ist das Ganze*). L’intero, però, è solo l’essenza che si compie mediante il proprio sviluppo (*durch seine Entwicklung*). Dell’Assoluto, infatti, bisogna dire che è essenzialmente un risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità”¹¹⁴.

La verità del processo non dipende esclusivamente dal suo svolgimento né può essere appiattita storicisticamente su di esso, in quanto è situata su un piano logico-ontologico che preesiste allo svolgimento (“Dio prima della creazione del mondo”) e che, non di meno, si realizza pienamente soltanto in esso. La verità implica un processo di mediazione che si dipana nel tempo e che trova il suo punto d’approdo nel risultato finale, in quanto “solo alla fine è ciò che è in verità”¹¹⁵ (*es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist*). La verità resta allora “vera” e, insieme, diventa storica nella forma di un’*ontologia storica monomondana*. Variando l’espressione hegeliana, il vero è l’intero, ma come “divenuto”, come risultato e come totalità giunta a compimento e transitata per le scissioni dell’*ungeheure Macht des Negativen*, dopo essere uscita dall’originaria “inseità” ed essersi persa nell’alienazione, senza le facili scorciatoie di chi – come Schelling – giunge alla mèta con un “colpo di pistola”¹¹⁶.

È il fatto stesso che l’Idea si dispieghi processualmente e sia se stessa, in senso pieno, solo quando il processo è giunto a compimento a implicare che essa sia immersa nel tempo e abbia una sua storia: in ciò risiede la scoperta hegeliana della storicità come *Seinsgrund*¹¹⁷, in una vera e propria “ontologia della temporalità”¹¹⁸ che, con il lessico di *Sein und Zeit*, assume il tempo “come l’orizzonte dell’essere”. In questa prospettiva ontocronica, assume un preciso significato l’espressione della *Phänomenologie* che, se decontestualizzata, potrebbe apparire sibillina: “il vero è il divenire di se stesso, è il circolo che presuppone e ha all’inizio la propria fine come proprio fine, e che è reale solo mediante l’attuazione e la propria fine”¹¹⁹.

Se tradizionalmente il concetto religioso di Assoluto, coincidendo

con la divinità monoteistica preesistente allo sviluppo storico, si presentava come originario e trascendente, i concetti correlati di *Absolute* e di *Geist* tenuti a battesimo da Hegel sono l'esito di una dialettica integralmente storica e "monomondana", che però non si risolve nella negazione del piano della trascendenza. L'esito di tale dialettica non può, infatti, essere semplicemente ricavato dalla successione empirica dei fatti storici, spesso accidentali e comunque mai ricavabili da una logica *a priori*: al contrario, esso deve essere sempre pensato anche in termini logico-ontologici, secondo l'insegnamento della *Wissenschaft der Logik*. Conformemente con l'analisi della Trinità cristiana che Hegel svolge nelle *Vorlesungen* sulla filosofia della religione, un Dio prima della creazione del mondo non è un Dio in senso autentico, perché Egli esiste solo nello svolgimento dialettico delle tre figure della Trinità. Ciò significa che, come Dio non esiste separatamente dalla creazione del mondo, così il piano logico-ontologico dell'Idea, che pure mantiene un suo carattere trascendentale irriducibile alla dimensione storica (una storicità senza commisurazione trascendentalistica sarebbe nichilistica), non esiste senza una necessaria correlazione con la storicità, con il dispiegamento *sub specie temporis*¹²⁰. La vichiana "storia ideale eterna" è la più sorprendente anticipazione dell'hegeliano *trascendentalismo a base storica ma non storicistica*: infatti, ponendo Dio come "garante" ontologico della storia, Vico evita lo storicismo – ossia la storia privata della sua fondazione ontologica – e codifica, con l'equazione *verum ipsum factum*, l'esigenza di ricostruire il percorso storico dell'autocoscienza umana.

Nella prospettiva hegeliana – in questo risiede il "segreto" di Hegel – si dà dunque un fecondo equilibrio ontocronico tra l'*elemento eterno* (la validità universale della filosofia) e l'*elemento storico* (il luogo di determinazione delle verità filosofiche, e dunque la loro genesi particolare), nel quadro di una concezione veritativa della filosofia, in cui la "validità" (*Geltung*) è universale e la "genesì" (*Genesis*) è particolare, storicamente determinata¹²¹. Per questa via, a giusta distanza dalle secche del relativismo, che dissolve storicisticamente la verità nei flussi del divenire, e della riduzione dello spazio veritativo della filosofia a mera ideologia che rispecchia e santifica il proprio tempo, diventa possibile *occuparsi dell'eterno apprendendo il proprio tempo nei pensieri*, senza che tra queste due dimensioni apparentemente inconciliabili (eternità e temporalità) si dia contraddizione: l'oggetto dell'indagine filosofica resta ciò che è

eternamente, ma esso trova la sua “determinazione” (*Bestimmung*) in una società storicamente concreta, e più precisamente nel presente storico in cui vive e agisce il filosofo. La *validità* veritativa senza genesi storico-sociale è astratta, e la *genesì* senza validità sfocia nel nichilismo storicistico. La sola alternativa allo scetticismo relativista e alla metafisica della verità religiosa rivelata indipendente dalla storia è quella che fa hegelianamente diventare la storia stessa la sostanza della verità.

Con perfetta simmetria, come nell’ambito della *Geschichte der Philosophie*, la filosofia più recente, ossia quella che si pone come il provvisorio punto d’approdo del processo di dispiegamento dell’Idea, “costituisce il risultato di tutte le filosofie precedenti”¹²² ed è pertanto “la filosofia più dispiegata, più ricca e più concreta”¹²³, analogamente l’epoca più recente, il presente storico, diventa il luogo privilegiato per cogliere l’eterno nella temporalità, nonché “lo specchio di tutta la storia”¹²⁴.

Siamo così giunti al cuore del nostro progetto di ristabilimento di un’*ontologia dell’essere sociale hegelianamente fondata*. La filosofia è chiamata a operare in quello specifico e delicato rapporto dialettico che si viene a instaurare tra la *genesì* di una costellazione filosofica, che è sempre particolare e storicamente determinata, e la sua *validità* in termini di verità, che è invece sempre universale. Così, non esiste Spinoza senza l’eterogeneo incrocio di culture tipico dell’Olanda del Seicento, e non esiste Socrate senza quella particolare e irripetibile congiuntura storica che vide la crisi della democrazia ateniese durante e dopo la guerra del Peloponneso¹²⁵: le loro particolari elaborazioni filosofiche, storicamente determinate nella genesi, presentano però una validità universale, che trascende il loro tempo storico pur essendo impossibili a prescindere da esso. È in questo orizzonte ontocronico di connessione dinamica tra verità e temporalità, tra validità universale e genesi particolare, che proverà a muoversi il nostro lavoro, nel tentativo di mostrare come i sistemi filosofici e le categorie di pensiero presentino sempre una genesi storicamente determinata (in cui si riflette il momento storico specifico e, con esso, il preciso contesto sociale) senza che però questo autorizzi a liquidarli come “ideologici”¹²⁶: si tratta, al contrario, di altrettanti momenti di acquisizione di autocoscienza da parte dell’umanità che coglie nel pensiero il proprio tempo e, con esso, la dinamica che Lukács ha definito della “vera autorealizzazione dell’uomo come ente generico”¹²⁷.

Della prospettiva hegeliana assumiamo non soltanto il nesso tra piano logico-ontologico e piano storico-temporale, ma anche quello, ad esso strettamente connesso, tra *filosofia e verità*. Contro ogni riduzionismo di tipo marxista (la filosofia come ideologia), relativistico-nichilista (“non esistono fatti, ma solo interpretazioni”) o scienziista (la riduzione della verità al campo operativo della sola scienza), accogliamo l’esortazione di Hegel a mantenere uno *spazio veritativo autonomo del sapere filosofico* connesso con il piano della storicità. Secondo quanto tematizzato nelle parti dedicate alla “dottrina del concetto” della *Wissenschaft der Logik*, la filosofia deve *cogliere il vero nella dimensione della temporalità storica*, senza però arrestarsi alla mera narrazione fattuale degli accadimenti nella loro pura esteriorità come filastrocca di fatti e opinioni:

“Quando si ha di mira non la verità, ma soltanto la storia, il modo come va la cosa nel rappresentarsi o immaginare e nel pensare fenomenico, *ci si può ad ogni modo fermare alla narrazione (so kann man allerdings bei der Erzählung stehenbleiben)* [...]. Ma la filosofia non ha da essere una narrazione di ciò che accade, sebbene una conoscenza di ciò che in quello vi è di vero, ed in base al vero essa deve poi comprendere ciò che nella narrazione appare un semplice accadere (*aber die Philosophie soll keine Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was wahr darin ist, und aus dem Wahren soll sie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein bloßes Geschehen erscheint*)”¹²⁸.

Nella prospettiva hegeliana, particolarmente attuale se si considerano le pretese sempre più “assolutistiche” dell’odierno scientismo, la verità filosofica è autonoma rispetto alla scienza. A differenza della religione e dell’arte, che sono accomunate alla filosofia dall’*oggetto* (la verità dell’intero, l’Assoluto) ma ne sono separate dalla *forma espressiva* (la forma depotenziata della *Vorstellung* religiosa e della “rappresentazione sensibile” operata dall’arte sono diverse e inferiori rispetto alla potenza del *Begriff* filosofico), la scienza si caratterizza per uno statuto differente rispetto a quello proprio della *philosophische Wissenschaft*. Da quest’ultimo diverge non soltanto quanto alla forma espressiva, ma anche per quel che concerne l’oggetto, che nel caso della scienza non coincide con l’intero, ma con il “particolare empirico” isolato dal Tutto e analizzato dall’intelletto astratto. Si tratta, appunto, di saperi che hanno campi, oggetti e forme espressive diverse e reciprocamente irriducibili.

L’arroganza dell’odierna “teologia” scientistica sta nell’imporre il proprio metodo e i propri contenuti come i soli “scientifici”, e dunque

come i soli degni di essere perseguiti, svalutando il sapere filosofico come residua stravaganza, come astratta “chiacchiera” metafisica in un mondo post-metafisico. In questo modo, il sapere resta fermo alla figura concettuale di una “certezza sensibile”¹²⁹ (*sinnliche Gewissheit*) superbamente spacciata come *non plus ultra* della conoscenza. Hegelianamente, la filosofia – ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας¹³⁰, secondo la definizione di Aristotele – è “la scienza obiettiva della verità”¹³¹, ha per oggetto il “vero”, ossia la totalità “con-creta” colta dalla “ragione” tramite il *Begriff* e, di conseguenza, è “meta-fisica” (μετ τ φνσικᾶ), poiché la totalità trascende i confini della mera empiria. Dal canto suo, la scienza ha per oggetto il “certo” riferito al piano empirico, e dunque a limitate porzioni del reale “astratte” dalla totalità (*omnitude realitatis*) tramite l'*abstrakter Verstand* e i suoi “pseudoconcetti”, come li chiamava Croce. In coerenza con l'Hegel della *Phänomenologie* non meno che con il Platone della *Repubblica* (in accordo con il quale solo “chi sa vedere la totalità è dialettico”¹³²), vero è soltanto l'intero, mentre la parte è sempre solo, di volta in volta, certa, esatta, sbagliata, ecc. Seguendo le coordinate hegeliane, “merita il nome di verità solo ciò che viene prodotto dalla filosofia”¹³³.

Tanto più che la verità filosofica non deve essere intesa come un oggetto “dato” a cui avvicinarsi gradualmente nel solo ambito gnoseologico, combinando – secondo la teoria “corrispondentista” magistralmente criticata da Heidegger¹³⁴ – corrispondenza e coerenza (dalla *adaequatio rei et intellectus* di Tommaso, al realismo gnoseologico neokantiano, poi positivista e marxista, fino all'odierno primato assoluto delle scienze empiriche). Al contrario, la verità filosofica implica uno specifico *rapporto di mediazione tra soggetto e oggetto*, come è stato sottolineato da Fichte, Hegel e dallo stesso Marx. Più precisamente, essa implica, per un verso, che non si dia un oggetto a prescindere dal soggetto e, per un altro verso, che quest'ultimo formuli un giudizio globale sull'intero, un giudizio che sia, a un tempo, conoscitivo e valutativo (in un'unità inscindibile di ontologia e assiologia). Emerge una volta di più la differenza che separa abissalmente la filosofia dalla scienza: quest'ultima implica sempre conoscenza *certa* di limitate porzioni della realtà empiriche in assenza di una contestuale valutazione morale, e ciò vale tanto per le “scienze naturali” quanto per la “scienze sociali” programmaticamente “avalutative”, secondo il paradigma coerentizzato da Max Weber. Con la formula gadameriana di *Wahrheit und Methode*, la filosofia ha per

oggetto “l’esperienza di verità che oltrepassa l’ambito sottoposto al controllo della metodologia scientifica”¹³⁵.

Conformemente a questi presupposti, innestando Marx nell’orizzonte filosofico di Hegel, l’oggetto del presente libro è l’assunzione della storicità come luogo del “divenire-per-sé” dell’umanità e come “processo del divenir-uomo dell’uomo”¹³⁶, ossia come realizzazione universale della sua potenzialità ontologica di ζῷον πολιτικόν (animale socievole, politico e comunitario) e di ζῷον λόγον ἔχον (animale dotato di ragione, di linguaggio e di calcolo del giusto limite), secondo una rideclinazione *lato sensu* aristotelica dei due concetti marxiani interconnessi di *Gemeinswesen* (“essenza comunitaria”) e di *Gattungswesen* (“essenza del genere”). Ancorché si tratti di un aspetto spesso occultato dallo stesso Marx, anche il pensiero marxiano si regge su un fondamento veritativo: lo sviluppo dell’essenza dell’uomo, della sua struttura ontologica di animale socievole, comunitario, razionale e strutturalmente “multidimensionale” (*das allseitig entwickelte Individuum*¹³⁷) corrisponde al movimento generale della storia come progressivo avvicinamento alla “conformità al genere” dopo il transito per il negativo del *fanatismo dell’economia* che prepara, con la sua *universalizzazione alienata*, le condizioni essenziali per il dispiegamento dell’*universalizzazione reale*.

Il presente lavoro muove dal riconoscimento della natura solidale, razionale e comunitaria dell’essere umano, considerato universalisticamente nello spazio e nel tempo. Il *mondo greco* ha per la prima volta adombrato questa prospettiva, sia pure in modo non universalistico, ma particolaristico (in quanto fondato su un concetto “ristretto” di uomo¹³⁸). Dal canto suo, il cosmo capitalistico segna, hegelianamente, l’“uscita-da-sé” del genere umano, l’alienazione rispetto alla propria essenza comunitaria: esso costituisce la negazione delle potenzialità ontologiche dell’uomo auroralmente codificate dal pensiero greco, la sua alienazione, poiché lo riduce, marcusianamente, all’“unidimensionalità” dello scambio e della produzione di merci, trasformando l’uomo stesso in una merce liberamente circolante sul mercato e coartandolo a pensare il proprio presente e a progettare il proprio futuro nella sola dimensione limitativa e reificante della produzione e dello scambio eretto a orizzonte unico e intrascendibile.

È nel contesto di questo fondamento veritativo che, nei *Grundrisse*, Marx può incardinare sulla *freie Entwicklung der Individualitäten*, non più soggettate al dominio di uomini e cose, il fuoco prospettico della

sua fenomenologia “futuro-centrica” dell’evoluzione della storia umana come realizzazione del “divenire-uomo-dell’uomo” su scala universale, in quella che, da una diversa prospettiva, Husserl ha presentato come un’“umanità che lotta per la propria auto-comprensione”¹³⁹ e il proprio auto-riconoscimento. La *storia* coincide appunto con questo viaggio verso una Itaca mai raggiunta ma ontologicamente possibile. È ancora lunga la strada che l’umanità deve percorrere per guadagnare finalmente la propria *Gattungsmässigkeit*, realizzando le proprie possibilità ontologiche e dando luogo a quello che già Marx aveva qualificato come uno “sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso”¹⁴⁰.

Con la sintassi filosofica hegeliana, si tratta di un processo di sviluppo in cui lo spirito si oggettiva nel mondo, diventa altro da sé, si aliena fino al completo “auto-smarrimento”, per poi ritornare a sé arricchito da tutte le determinazioni acquisite in questo processo di autoproduzione e di transizione per l’“immane potenza del negativo”. È un processo in cui il genere umano “diviene innanzitutto estraneo a se stesso e poi da questa estraneazione ritorna a sé”¹⁴¹, realizzando finalmente le proprie potenzialità ontologiche: secondo la formulazione di Hegel, “la verità include dunque al proprio interno anche il negativo”, la contraddizione, poiché “lo Spirito *conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta (gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerissenheit sich selbst findet)*”¹⁴².

Il nostro testo si soffermerà su quell’immane potenza del negativo rappresentata dallo sviluppo dialettico del capitalismo, nel tentativo di “guardare in faccia”¹⁴³ la contraddizione e di “soggiornare presso di essa”¹⁴⁴ per decifrarla e per scorgere le possibili vie di fuga. Occorre, in ogni caso, transitare per il negativo, conoscerlo e cogliere, hegelianamente, “la rosa nella croce”¹⁴⁵, in quanto l’universalizzazione reale della libertà coincide con un’*Aufhebung* della negatività stessa, con il rovesciamento dialettico e immanente della totalità sociale dell’integralismo del mercato. Si tratta di un rovesciamento che può soltanto avvenire entro uno sviluppo temporale delle contraddizioni strutturalmente presenti in tale totalità. Esse hanno raggiunto, nell’odierna strutturazione globalizzata del mondo, il loro punto di massimo sviluppo, configurandosi come “altrettante mine per farla saltare”¹⁴⁶.

1.4 Mappa dell’opera. Le tre figure dialettiche del

capitalismo

“Il filosofo deve essere sempre l’apostolo dell’ideale, non mai il patrono o tutore del fatto compiuto”.

(G. Gentile, *Genesi e struttura della società*)

“Il mondo non è vero, ma vuol tornare a casa per mezzo degli uomini e della verità”.

(E. Bloch, *Spirito dell’utopia*)

Possiamo ora fornire il quadro generale del progetto di questo lavoro, una sorta di “mappa concettuale” che permetta di orientarsi lungo il tragitto. Il presente scritto si regge sul già richiamato assunto secondo cui *il capitalismo si configura come il rovesciamento del limite e della finitezza* su cui si fondava il mondo precapitalistico e che, per ciò stesso, costituisce il punto di massima alienazione dell’uomo rispetto alle proprie potenzialità ontologiche. Il mondo greco può essere assunto come il paradigma della metafisica della “giusta misura” in ogni sua determinazione, dall’ontologia allo spazio socio-politico, dall’etica all’estetica, configurandosi pertanto come una prima, sia pur *limitata*, forma di realizzazione delle potenzialità ontologiche dell’uomo anche se in assenza dell’*universalizzazione reale*.

Richiamandoci costantemente al modello delineato da Preve nella sua *Storia dell’etica* (2007)¹⁴⁷ e alle sue articolazioni, proporremo una periodizzazione scandita in tre *Gestaltungen* fenomenologiche, di ordine logico e insieme storico, e più precisamente tali da costituire il compimento di una precisa logica attraverso un processo temporale che porta, in via mediata, alla corrispondenza del capitale con il proprio concetto. Si tratta di tre fasi dialettiche che, come ha suggerito Preve, possono essere presentate nei termini di una *tesi*, di un’*antitesi* e di una *sintesi*. Se l’acquisizione dell’autocoscienza da parte dell’umanità delineata nella *Phänomenologie* hegeliana si presenta come un “romanzo storico” della coscienza, quello che proporremo nel nostro lavoro costituirà una sorta di “romanzo gotico” in cui si narra il processo con cui il “mostro” creato dall’umanità va progressivamente autonomizzandosi fino a diventare esso stesso il padrone incontrastato¹⁴⁸, nel quadro di un movimento teratogenico di dispiegamento della contraddizione universale che è però imprescindibile per la successiva realizzazione dell’universalità reale del *divenire uomo dell’uomo*.

Le tre fasi delineate dal modello di Preve implicano un *movimento dialettico di assolutizzazione del Capitale* che sembra oggi giunto a compimento: nella prima fase (*tetico-astratta*), si ha una dinamica di autoctisi dell'Assoluto-Capitale ancora sottoposto a limitazioni esterne (le non ancora scomparse forme precapitalistiche del *Produzieren*). Con la seconda fase (*antitetico-dialettica*), si verifica un movimento di concretizzazione dell'Assoluto-Capitale che ha superato le limitazioni esterne, ma che si trova a fronteggiarne di interne (la coppia dicotomico-conflittuale di Borghesia e Proletariato). Con la terza fase (*sintetico-speculativa*), si attua il completamento della concretizzazione dell'Assoluto-Capitale, che supera gradualmente le limitazioni sia esterne, sia interne e si impone come *assoluto* e *totalitario*, come Totalità realizzata che deve promuovere ideologicamente la fine della storia, l'esaurimento delle utopie, la consumazione delle “grandi narrazioni”, la “morte della filosofia”: l'assolutizzazione del capitale trova la sua massima espressione nel concetto apparentemente anodino di “globalizzazione”, che allude – in modo sia descrittivo, sia prescrittivo – alla costituzione di un mondo liscio, unificato dal “sensibilmente sovrasensibile” della forma merce.

Ci limitiamo qui a presentare a volo d'aquila i tre momenti in cui è scandito il processo:

1) *Tesi*: tra il XV e il XVIII secolo il capitalismo pone se stesso affrancandosi dal mondo feudale e unificandosi nella graduale elaborazione di una teoria filosofica che lo “naturalizzi”. L'antitesi dialettica borghesia-proletariato non esiste ancora se non virtualmente. Sul piano della *produzione materiale*, l'autoposizione del capitale avviene secondo le logiche dell'“accumulazione originaria” tratteggiate da Marx; sul piano della *produzione intellettuale*, l'autoposizione si realizza tramite la tematizzazione di una morale individualistica e anticomunitaria (nella forma della transizione dall'aristotelica antropologia dell'uomo come ζῷον πολιτικόν all'antropologia hobbesiana dell'*homo homini lupus*) e tramite la graduale destrutturazione simbolica di ogni “sostanza” comunitaria preesistente rispetto al nesso mercatistico.

Viene così prendendo forma, anche sul piano della legittimazione teorica, la prima società della storia umana in cui l'*illimitatezza* è assunta come principio normativo fondamentale, nella forma del “cattivo infinito” dell'accumulazione illimitata del capitale e dell'*auri sacra fames*. È il rovesciamento dell'esorcizzazione precapitalistica –

soprattutto ad opera della cultura greca della “misura” (μέτρον) e del “limite” (πεύρα) – dell’illimitatezza e, con essa, della “crematistica” come ricerca dell’arricchimento senza limiti (esorcizzazione che traspare dalle antiche massime μέτρον ἔριτον, μηδὲν ἔχον e molte altre ancora).

Ne nasce una metafisica dell’illimitatezza, alla cui luce si possono leggere la *passione moderna per l’infinito* in ogni sua forma e la stessa spinta che porta alla transizione “dal mondo chiuso all’universo infinito” delineata da Koyré¹⁴: l’uomo copernicano, la conoscenza infinita, l’illimitata *perfectibilité* dell’uomo, ecc., vanno a formare un’unica costellazione teorica centrata sull’illimitatezza di una produzione affrancata da ogni μέτρον e, dunque, da quel particolare ente finito-limitato che è l’uomo. Si crea in maniera coatta l’adattamento dei soggetti umani al nuovo modo di produzione e di esistenza e viene prodotta una soggettività astratta, individualistica, anticomunitaria, possessiva e destoricizzata, funzionale alle logiche del capitale. Quest’ultimo si presenta qui ancora come “Assoluto-in-potenza”, poiché trova dinanzi a sé le “limitazioni esterne” costituite dalle forme economiche e religiose precapitalistiche, che deve gradualmente soggiogare alla sua logica di *Verwertung des Werts*.

Secondo la grammatica di Marx, si ha la “sussunzione formale” sotto il capitale: con la terminologia di Preve¹⁵⁰, la si potrebbe qualificare come una graduale “unificazione astratta” in assenza del momento dialettico della scissione. Questa forma di capitalismo tetico-astratto produce infatti “astrazioni” di ogni genere in virtù di due ragioni strettamente connesse: per un verso, il lavoro astratto – cifra del capitalismo – richiede un pensiero astratto e un soggetto astratto che ne siano i portatori; per un altro verso, il capitalismo deve “destoricizzarsi”, ossia presentarsi come naturale-eterno e non già come momento storicamente determinato della storia dell’umanità, e congedare ogni “concreta” sostanza comunitaria preesistente all’ordine capitalistico del mondo, in modo che si imponga senza resistenza l’idea che i nessi mercatistici siano essi stessi la sola forma e la sola sostanza possibili. “Io astratto”, “lavoro astratto”, “pensiero astratto”, ecc., sono tutte determinazioni funzionali al concetto di “produzione in generale”, ossia al capitalismo destoricizzato e presentato *sub specie aeternitatis*. Astratto e universale, il capitalismo tetico trova nell’universalismo illuministico la propria figura più emblematica.

2) *Antitesi*: tra il XVIII e il XIX secolo il capitalismo contrappone a sé una classe (il proletariato) che lotta per abbatterlo in quanto è cosciente sia delle contraddizioni che albergano nel cosmo capitalistico, sia della propria posizione di “classe schiava” all’interno del modo del *Produzieren*. L’unificazione ideale-astratta del capitalismo come nuovo modo di produzione si scinde per questa via in due polarità complementari autonome e conflittuali (borghesia e proletariato), in lotta reciproca e dialettica all’interno del capitalismo: ciascuna delle due parti costituisce una polarità conflittuale che, interna alla totalità, cerca di “negare” l’altra. La borghesia difende la propria particolarità di classe, mentre il proletariato lotta per l’*emancipazione universale*, nella misura in cui la difesa della sua particolarità coincide con il superamento del capitalismo.

Con il lessico di Preve, l’*“unificazione astratta” della fase tetica si è capovolta in “scissione concreta” della fase “antitetica”*: se il capitalismo si era originariamente posto come *astratto*, adesso diventa *dialettico*, poiché si dispiega, al suo interno, il “negativo” della contraddizione e della conflittualità oppositiva. È l’analogo della dialettica tra Io e non-Io nella *Wissenschaftslehre* di Fichte: all’interno dell’Io assoluto gli “io divisibili” si scontrano con i “non-io divisibili”. Ma è anche, hegelianamente, la figura dialettica “servo-signore” pienamente dispiegata: la borghesia dà lavoro al proletariato e, insieme, vive di quel lavoro; tramite quest’ultimo, il servo proletario acquisisce coscienza di sé e della propria condizione e può agire in vista del trascendimento dell’esistente.

L’opposizione al capitalismo matura non soltanto in ambito materiale (lo *scontro di classe tra borghesia e proletariato*), ma anche in ambito intellettuale, tramite la genesi della *coscienza infelice borghese*. Quest’ultima è la lacerante elaborazione, da parte di alcuni frammenti della borghesia, dell’impossibilità di conciliare i propri valori emancipativi universali con lo sfruttamento schiavistico proprio del capitalismo. La borghesia si configura ancora come una *classe dialettica*, che aspira a un’etica universale ed emancipativa, secondo il progetto dell’*Illuminismo*, e, al tempo stesso, fa la dolorosa esperienza dell’impossibilità di una simile etica in forza della riproduzione allargata del capitale; quest’ultima rende impossibile ogni etica universalistica, per via della schiavitù del lavoro, del colonialismo e del razzismo. La coscienza infelice scaturisce allora dall’assunzione del punto di vista dell’universale a scapito del proprio particolarismo.

La fase dialettica si regge pertanto sulla fusione di due processi che

possono essere tratteggiati con le figure della *Phänomenologie* hegeliana: la “lotta per il riconoscimento” (*Kampf um Anerkennung*) del lavoro servile degli “schiavi salariati” e l’elaborazione della “coscienza infelice” (*unglückliches Bewußtsein*) borghese. È l’unione dinamica di queste due determinazioni a costituire la contraddizione interna al capitalismo nella sua fase antitetica (dialettica). Nasce così, all’interno della borghesia, una *reazione filosofica al capitalismo*, la quale trova espressione in Fichte, Hegel e Marx, tre pensatori *borghesi* e *anticapitalisti*. La rivoluzione bolscevica del 1917 rappresenterà, a sua volta, il divampare della contraddizione, sia pure in una forma *sui generis* e presto destinata a dar luogo alla figura che Sartre, nella *Critique de la raison dialectique*, delinea come il “pratico-inerte”, il residuo della prassi, la realtà che si configura come morta oggettività.

Anche la temporalità abitata dagli uomini in balia del capitalismo dialettico è ambigua e contraddittoria: la stessa contraddizione che troviamo in seno alla classe borghese – legata al capitalismo e, insieme, portata a criticarlo – si rinviene pure, *sub specie temporis*, nella nozione singolarizzata, linearizzata e futurizzante di *storia* quale viene prendendo forma a partire dalla seconda metà del XVIII secolo. Infatti, la temporalità “futuro-centrica” su cui viene costituendosi il capitalismo nella sua fase dialettica è altamente instabile, perché, per un verso, è ricalcata sulla *crescita lineare-accelerata del valore* (D-M-Di) e, per un altro verso, si regge sulla tensione verso un futuro diverso e migliore (non capitalistico), rivelandosi un prezioso strumento simbolico della coscienza infelice borghese, che prende a colonizzare l’avvenire con progetti di emancipazione e di superamento del capitalismo. In termini marxiani, questa fase antitetica del capitalismo corrisponde alla “sussunzione reale” sotto il capitale quale viene a prodursi, sul piano storico, a partire dalla Rivoluzione industriale.

3) *Sintesi*: dal ’68 ad oggi il capitalismo ha “superato” (*aufgehoben*) la contraddizione che esso stesso aveva posto in essere nella fase antitetico-dialettica. L’odierno capitalismo assoluto-totalitario si caratterizza per l’*eclisse del nesso simbiotico tra le due istanze della “coscienza infelice” borghese e delle “lotte per il riconoscimento del lavoro servile”*. Gli odierni “schiavi del salario” (dagli operai di fabbrica ai lavoratori precari) non costituiscono più una classe “in sé e per sé”, consapevole della propria posizione e progettualmente intenzionata a superare il capitalismo. Quest’ultimo – più forte perché

transitato per l'immane potenza del negativo – diventa capitalismo assoluto-totalitario: *assoluto*, perché – in termini hegeliani – corrispondente al proprio *Begriff*; *totalitario*, perché ha sussunto sotto di sé ogni ambito della produzione, dell'esistenza e dell'immaginazione, del reale e del simbolico. La tendenza del capitale, cooriginaria alla sua genesi, è di assumere una forma assoluta, postborghese e postproletaria, basata sull'unico profilo globalizzato del consumatore, in una vera e propria *dittatura feticistica del mercato*.

Analogamente, sul versante della produzione intellettuale, si è dissolta la coscienza infelice e, in luogo della classe dialettica della borghesia, è subentrata una classe globalizzata che non è più borghese ma ultracapitalistica, propensa ad accettare disinvoltamente il “politeismo dei valori” e degli stili di vita all'interno della gabbia d'acciaio del monoteismo del mercato. La dissoluzione dell'alleanza tra la coscienza infelice borghese e le lotte per il riconoscimento del lavoro servile si capovolge dialetticamente nell'inerte accettazione universale del mondo ad assetto capitalistico come orizzonte intrascendibile. Esso non conosce più alcuna resistenza sociale (manca una classe che lo contrasti progettualmente), né opposizione politica (destra, sinistra e centro condividono la stessa visione ultracapitalistica del mondo), né delegittimazione filosofica (salvo rare eccezioni, gli intellettuali, privi di coscienza infelice, sono oggi “organici” – nel senso gramsciano – all'esistente).

Con un'integrazione del lessico marxiano, questa *fase sintetica* coincide con un'inedita “sussunzione totale” della società sotto il capitale divenuto totalità: quest'ultimo satura capillarmente ogni cellula dell'esistenza, della produzione e dell'immaginario, rendendo *eo ipso* impossibile la coscienza delle contraddizioni da esso ininterrottamente prodotte e la progettazione di un mondo diverso e migliore. Sul piano della temporalità le prestazioni totalitarie del capitale, riproducendo sempre più velocemente la condizione vigente, desertificano ogni futuro diverso costringendoci a “essere-senza-tempo”, annullando l'idea stessa della temporalità storica come luogo del cambiamento. La naturalizzazione destoricizzante della fase tetica è qui riproposta in forma intensificata, perché ha “superato” la temporalità dialettica della fase antitetica.

Il 1968 e il 1989 segnano una cesura *epochemachend*: il Sessantotto deve essere interpretato come il punto di passaggio decisivo dalla fase dialettica a quella speculativa, e dunque come un momento interno

alla logica dialettica del capitalismo stesso, di cui costituisce il decisivo punto di passaggio verso l'odierna “*individualizzazione antiborghese e ultracapitalistica*” (Preve), ossia come momento decisivo del congedo di una classe – quella borghese – dialettica e capace di coscienza infelice. *Antiborghese ma non anticapitalistico*, il Sessantotto ha aperto la strada al nuovo assetto del mondo ultracapitalistico e affrancato dalla sola classe – la borghesia – in grado di elaborare una coscienza infelice e rivoluzionaria. Dal 1989, poi, con il crollo del Muro di Berlino, il cosmo capitalistico ha cancellato ogni confine reale e immaginario che lo limitava entro più o meno precisi confini e si è imposto, a livello simbolico, come unica realtà possibile: il capitalismo diventa *speculativo*, in quanto l'umanità si guarda riflessa nello *specchio* del mondo totalitario della merce ed è così sempre più indotta a concepirlo come il solo possibile, in una totale desertificazione dell'immaginario.

Il capitale viene dunque a corrispondere al proprio “concetto”: non è ipotizzabile alcuna forma ulteriore di sviluppo. Esaurite le sue possibilità tramite il dispiegamento della sua logica, una forma storica è pronta a trapassare in una nuova e più alta figura: dopo aver negato la metafisica greca del limite e aver portato a compimento la “cattiva universalizzazione” della globalizzazione come generalizzazione degli egoismi su scala planetaria, il capitalismo ha per ciò stesso posto le basi per l'*universalizzazione reale*, ossia per quella realizzazione dell'unitarietà del genere umano che corrisponde a una “genericità che non dia più luogo a nessuna estraniamento”¹⁵¹. Consiste in questo il compito del genere umano per il futuro. È la semplicità che è difficile a farsi¹⁵².

25 Così l'espressione è utilizzata da Lukács nella biografia in forma dialogica rilasciata prima della morte: cfr. G. Lukács, *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*, a cura di I. Eorsi, 1981; tr. it. a cura di A. Scarponi, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, Editori Riuniti, Roma 1983.

26 Lucano, *Pharsalia*, I, 128.

27 Cfr. C. Preve nella sua *Storia critica del marxismo: dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco*, La Città del Sole, Napoli 2007, pp. 203-242.

28 Ernst Bloch, in un'intervista del 1970 intitolata *Ein falscher Sozialismus ist kein Sozialismus* (raccolta in *Gespräche mit Ernst Bloch*, a cura di R. Traub – H. Wieser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, pp. 139-140), si oppose alla teoria di Lukács secondo cui anche il peggior socialismo sarebbe da preferirsi al miglior capitalismo.

29 Cfr. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 10 ss. Cfr. inoltre Id., *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia 2009, pp. 75-100.

30 L'espressione è di C. Preve, *Il comunismo storico novecentesco (1917-1991): un bilancio storico e teorico*, Punto Rosso, Milano 1997.

31 Cfr. E. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, 1994; tr. it. a cura di B. Lotti, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 2002s.

32 Rimandiamo a Y. Moulier-Boutang, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, 1998; tr. it. *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, Manifestolibri, Roma 2002. Si veda anche D. Colin, *La longueur de la chaîne. Essai sur la liberté au XXI^e siècle*, Max Milo, Paris 2011. Rinviamo anche al nostro *Karl Marx e la schiavitù salariata: uno studio sul lato cattivo della storia*, Il Prato, Padova 2007, prefazione di A. Tosei.

- 33 "Traum von einer Sache": K. Marx, lettera a Ruge del settembre 1843; tr. it. a cura di G.M. Bravo, in *Annali franco-tedeschi*, Massari, Bolsena 2001, p. 75.
- 34 *Das Gestell* è la quintessenza dello *stellen*, del porre, dell'impiantare, dell'azionare: M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, 1953; tr. it. a cura di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 63 ss. Cfr. Id., *Nur noch ein Gott kann uns retten*, 1976; tr. it. a cura di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987, p. 136. Cfr. K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, 1966; tr. it. *Marx e Heidegger*, Guida, Napoli 1978; Id., *Marx, penseur de la technique*, 1961; tr. it. *Marx pensatore della tecnica*, SugarCO, Milano 1963.
- 35 G. Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1984; tr. it. a cura di M. Scarponi, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale: questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini, Milano 1990, p. 7.
- 36 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1932 (1844); tr. it. a cura di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p. 153.
- 37 L. Kolakowski, *Glowne nurty marksizmu*, 1976; tr. it. *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo*, SugarCO, Milano 1980, 3 voll.
- 38 Ci permettiamo di rimandare al nostro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2009, e al nostro saggio *L' "Ideologia tedesca" tra critica della spettralità e fondazione della scienza filosofica*, in K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1845-1846 (1932); tr. it. a cura di D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, Bompiani, Milano 2011, con presentazione di A. Tagliapietra, pp. 19-306.
- 39 "Il tutto è falso": T.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1951; tr. it. a cura di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 48.
- 40 L'espressione "coscienza infelice borghese" è desunta da Costanzo Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 110 ss.
- 41 M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, 1968; tr. it. a cura di S. Petrucciani, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, Einaudi, Torino 2003, p. 19.
- 42 J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1805; tr. it. a cura di A. Carrano, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano 1999, pp. 97 ss.
- 43 Ci permettiamo di rimandare anche al nostro *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005. Ci richiamiamo inoltre a G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1972; tr. it. a cura di A. Scarponi, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1976, 2 voll. in 3 tomi.
- 44 Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, 1978; tr. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 40.
- 45 Su questo tema, cfr. C. Preve, *La passione durevole*, Vangelista, Milano 1989.
- 46 E. Bloch, *Geist der Utopie*, 1923; tr. it. a cura di V. Bertolino – F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milano 2004, p. 6.
- 47 T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 3.
- 48 Ivi, p. 35.
- 49 Il riferimento è soprattutto alla trilogia di Negri e di Hardt: cfr. T. Negri – M. Hardt, *Empire*, 2000; tr. it. a cura di A. Pandolfi, *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002; Idd., *Multitude*, 2004; tr. it. a cura di A. Pandolfi, *Multitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004; Idd., *Commonwealth*, 2009; tr. it. a cura di A. Pandolfi, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.
- 50 Cfr. C. Preve, *Un secolo di marxismo. Idee e ideologie*, C.R.T., Pistoia 2003, pp. 153 ss.
- 51 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Ed. Stock-IMEC, Paris 1994, p. 247.
- 52 Cfr. M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947; tr. it. a cura di R. Solmi – C. Galli, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997. Cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio: l'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno, Roma 1984.
- 53 Si veda S. Franchini – P. Peticari (a cura di), *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, Mimesis, Milano 2011.
- 54 L'efficace e provocatoria espressione è di C. Preve, *Il bombardamento etico: saggio sull'interventismo umanitario, l'embargo terapeutico e la menzogna evidente*, C.R.T., Pistoia 2000.
- 55 M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 39.
- 56 L. Boltanski – È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999, p. 37.
- 57 Cfr. A. Tagliapietra, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 386-387.
- 58 E. Canetti, *Masse und Macht*, 1960; tr. it. a cura di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2009, p. 566.
- 59 Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., pp. 63 ss.
- 60 Cfr. H.D. Kittsteiner, *Mit Marx für Heidegger, mit Heidegger für Marx*, Fink, München 2004; C. Preve, *Hegel, Marx, Heidegger: un percorso nella filosofia contemporanea*, C.R.T., Pistoia 1999; J. Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, PUF, Paris 2009; G.C. Leone, *Marx dopo Heidegger: la rivoluzione senza soggetto*, Mimesis, Milano 2007. Il tentativo di coniugare Marx con Heidegger è stato sviluppato dal "marxismo heideggeriano" di Herbert Marcuse. Cfr. A. Freenberg, *Heidegger and Marcuse: the Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, New York 2004.
- 61 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tr. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 51.
- 62 Ivi, p. 59.

- 63 Platone, *Sofista*, 259 E; tr. it. in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 302.
- 64 "L'attività dello scindere e del separare è la forza e il lavoro dell'intelletto" (*die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes*): G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 85.
- 65 È Hegel stesso a ricorrere all'immagine della foresta (Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1825-1826; tr. it. a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 5).
- 66 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 256.
- 67 K. Marx – F. Engels, *Manifest Der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Manifesto del partito comunista*, in Idd., *Manifesto e principi del comunismo*, Bompiani, Milano 2009, p. 237.
- 68 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 177 ss.; T. Smith, *The Logic of Marx's "Capital"*. *Replies to Hegelian Criticism*, News York Press, Albany 1990. Sul nesso tra storia e verità nella *Phänomenologie*, cfr. M. Westphal, *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Humanities Press International, London 1990.
- 69 Cfr. H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, 1970; tr. it. a cura di F. Coppelotti, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, De Donato, Bari 1973; H. Uchida, *Marx's "Grundrisse" and Hegel's "Logic"*, Routledge, London 1998. Per un'analisi del concetto di *Begriff* nella *Wissenschaft der Logik* hegeliana, cfr. ad esempio F. Metarrese, *Hegel e la logica dialettica*, Dedalo, Bari 1976. Sul nesso Hegel-Marx, rimandiamo a R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006.
- 70 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812; tr. it. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1924, 2 voll., I, pp. 135 ss. Cfr. E. Giorgio, *Ontologia dialettica: essere e nulla nella logica di Hegel*, ETS, Pisa 2011.
- 71 Cfr. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 37 ss.; J. Bidet, *Explication et reconstruction du "Capital"*, 2004; tr. it. a cura di E. Piromalli, *"Il capitale"*. *Spiegazione e ricostruzione*, Manifestolibri, Roma 2010, soprattutto pp. 141-180. Si veda inoltre R. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"*, 1955; tr. it. a cura di B. Maffi, *Genesi e struttura del "Capitale" di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1971, 2 voll.
- 72 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 200216, pp. 408 ss.
- 73 Cfr. soprattutto A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 1992; tr. it. a cura di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- 74 Cfr. C. Preve, *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 138 ss. Per un'analisi della logica hegeliana, si veda F.-P. Hansen, G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996.
- 75 Cfr. E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, 1968; tr. it. a cura di A. Solmi, *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino 1975; D.G. Carlson, *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Macmillan, Basingstoke 2007.
- 76 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 1053.
- 77 Cfr. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 59 ss.; J. D'Hondt (a cura di), *La logique de Marx*, PUF, Paris 1974.
- 78 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 568.
- 79 B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1674, II, prop. 7; tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, p. 1229.
- 80 Sulla "circolarità" del pensiero hegeliano, cfr. J. P. Lefebvre – P. Macherey, *Hegel et la société*, PUF, Paris 1984; T. Rockmore, *Hegel's Circular Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington 1986.
- 81 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 562.
- 82 Cfr. C. Preve, *Storia della dialettica*, cit., pp. 147 ss. Cfr. E. Balibar, *La philosophie de Marx*, 1993; tr. it. a cura di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994.
- 83 Cfr. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., pp. 266-267.
- 84 "Infatti lo stesso è pensare ed essere": DK, 28 B 3, tr. it. a cura di G. Reale, *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2006, p. 483.
- 85 Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung*, 1857; tr. it. a cura di M. Dobb, *Per la critica dell'economia politica, Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1957, pp. 171 ss.
- 86 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 84.
- 87 "Essenza di genere": cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 80 ss. La nostra prospettiva segue quella di Lukács, secondo cui "Marx non ha mai cessato di vedere nello sviluppo della genericità il criterio ontologico determinante del processo evolutivo dell'umanità" (G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 40).
- 88 Cfr. C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 169 ss.
- 89 Seguendo Lukács, la storia umana non è che il processo "della vera autorealizzazione dell'uomo come ente generico" (*Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 113).
- 90 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 437.
- 90 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 194.
- 91 Ivi, p. 288.
- 92 N. Cusano, *De coniecturis*, II, C. XIX, n. 144.
- 93 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 77 ss.
- 94 È questa la grande intuizione al centro del testo di J. Derrida, *Spectres de Marx*, 1993; tr. it. a cura di G. Chiuazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.
- 95 S. Žižek, *First As Tragedy, then As Farce*, 2009; tr. it. a cura di C. Arruzza, *Dalla tragedia alla farsa: ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano 2010.
- 96 Questo punto è stato adombrato da P. Rosanvallon (*Le capitalisme utopique*, Seuil, Paris 1979) e da B. Chavance (*Marx et le capitalisme. La dialectique d'un système*, Bathan, Paris 1996).

- 97 Il fatto sociale consiste in "ogni modo di fare, più o meno fissato, capace di esercitare sull'individuo una costrizione esterna – oppure un modo di fare che è generale nell'estensione di una società data, pur avendo esistenza propria, indipendente dalle sue manifestazioni individuali" (É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1894; tr. it. a cura di C.A. Viano, *Le regole del metodo sociologico*, in AA.VV., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1963, p. 33).
- 98 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Editoriale Grafica, Roma 1970.
- 99 Si veda J. Lebre, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine: Deleuze, Lyotard, Derrida*, Ellipses, Paris 2002.
- 100 Cfr. C. Preve, *Hegel antiutilitarista*, Settimo Sigillo, Roma 2007.
- 101 Sulla valenza socio-politica della *Fenomenologia* hegeliana, si veda soprattutto J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, 1946; tr. it. a cura di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Bompiani, Milano 2005. A proposito delle *Grundlinien*, cfr. L. Cortella, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Milano 2011.
- 102 Cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, 1941; tr. it. a cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1981. Löwith interpreta la filosofia post-hegeliana, a partire dal 1830, come un processo di dissolvimento del sistema hegeliano e lo legge come la fine di una pernicioso illusione, a cui può finalmente subentrare il disincanto weberiano. Verrebbe così a prodursi la delegittimazione integrale dello spazio veritativo di quella che altrove Löwith chiama la "filosofia per la filosofia", ossia il sapere veritativo autonomo. In una lettera del settembre 1933, indirizzata a Gadamer, Löwith afferma che il suo interesse per Marx deriva dal fatto che in lui vede un "esponente del crollo della filosofia hegeliana": "per me Marx è importante solo come esponente del crollo della filosofia hegeliana – l'ultima che credeva ancora in se stessa, alla filosofia come filosofia" (K. Löwith, lettera a H.G. Gadamer, 2 settembre 1933, riportata in E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 72). Cfr. soprattutto K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, 1932; tr. it. a cura di E. Brissa, *Max Weber e Karl Marx*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-90; Id., *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, 1964; tr. it. a cura di A. Künkler-Giavotto, *Max Weber e il disincanto del mondo*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, cit., pp. 91-121.
- 103 Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, 1985; tr. it. a cura di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità: dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- 104 M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 1948; tr. it. *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 87.
- 105 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; tr. it. a cura di V. Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 61. Cfr. C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel (de Francfort à Iéna)*, Vrin, Paris 2000; C. Preve, *Hegel antiutilitarista*, cit., pp. 20 ss.
- 106 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 65.
- 107 Cfr. A. Papertzak, *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, 1987; tr. it. a cura di A. Gargano, *Filosofia e politica. Commentario della prefazione alla "Filosofia del diritto" di Hegel*, Guerini, Milano 1991. Si veda anche G. Rametta, *Il concetto del tempo: eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, Angeli, Milano 1989.
- 108 G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Leipzig 1917, p. 200.
- 109 Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 4.
- 110 "L'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito" (*Die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist*): Id., *Scienza della logica*, cit., I, p. 31. Cfr. F. Papi, *Lezioni sulla "Scienza della logica" di Hegel*, Mimesis, Milano 2000.
- 111 Cfr. C. Preve, *Storia della dialettica*, cit., pp. 39 ss.; G. Tagliavita, *La storia come fenomenologia dell'assoluto in Hegel*, L'Espresso, Palermo 1995. Cfr. anche F. Biasutti, *Il problema della storia nella filosofia di Hegel*, CLEUP, Padova 1999; J. McCarney, *Hegel on History*, Routledge, London 2000.
- 112 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 71.
- 113 *Ibidem*.
- 114 Ivi, p. 69. Cfr. R. Racinaro – V. Vitiello (a cura di), *Logica e storia in Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1985; S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello spirito"*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- 115 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 69.
- 116 "Quell'entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente con il sapere assoluto e si sbarazza dei punti di vista divergenti dichiarando di non volerne sapere": ivi, p. 79.
- 117 Questo punto è stato sottolineato da H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932; tr. it. a cura di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- 118 L. Cortella, *La logica hegeliana come ontologia della temporalità*, in L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione*, Guerini, Milano 1997, pp. 222-234.
- 119 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 69.
- 120 È la sua stessa assunzione della realtà razionale e ontologica di un orizzonte trascendentale di tipo logico, ossia la nota equazione tra ciò che è "reale" (*wirklich*) e ciò che è "razionale" (*vernünftig*) – *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* – a rendere impossibile, in Hegel, una posizione storicistica e "giustificazionista". La distinzione hegeliana tra piano logico-ontologico e piano storico-temporale, pur nella loro correlazione essenziale, non può infatti in alcun caso "giustificare" gli orrori che si producono sul piano della storicità, ma semmai permette di connotarli come tali. In questo senso, sostenere che Hegel è storicista equivarrebbe a sostenere che la *Wissenschaft der Logik* è un

testo apocrifo! Cfr. H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941; tr. it. a cura di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e la nascita della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna 1965.

121 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Napoli 2006, pp. 88 ss. Per portare un esempio, l'abolizione della tortura ha avuto una genesi particolare e storicamente determinata, perché la classe borghese era interessata a nuove forme di disciplinamento modellate sul *factory system*. Pur essendo borghese e particolare nella sua genesi, l'abolizione della tortura presenta una validità universale, poiché si avvicina a un ideale di genere umano civilizzato, libero e pacifico. Cfr. M. Monaldi, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000, pp. 51-60.

122 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830; tr. it. a cura di E. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2000, p. 119.

123 *Ibidem*.

124 Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, p. 580.

125 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 34 ss.

126 Cfr. Ivi, pp. 57 ss.; Id., *Verità filosofica e critica sociale. Religione, filosofia e marxismo*, C.R.T., Pistoia 2004.

127 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 113. Nella misura in cui la storia stessa non è che il dipanamento dell'Idea *sub specie temporis*, "è conforme al concetto di Spirito che lo sviluppo della storia cada nel tempo (*fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit*)" (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di E. Codignola – G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1983-1985, 3 voll. in 4 tomi, I, p. 134). La "storia del mondo" è la storia del dispiegamento temporale della verità dell'Idea, proprio come la "storia della filosofia" è il processo di dipanamento della verità colta nei pensieri dei diversi "eroi" (Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 609) della ragione pensante che costituiscono la "santa catena" (ivi, p. 558.) del canone occidentale. Di qui la tesi hegeliana della *coincidenza della filosofia con la sua storia*, tesi centrata sulla convinzione che la successione dei sistemi filosofici che sono venuti sviluppandosi coincide con la successione delle determinazioni concettuali dell'Idea che si dipana nel tempo, della totalità che si articola in una serie di gradi e di momenti configurati temporalmente. Secondo quanto precisato dalla *Enzyklopädie* (§ 13), "nelle filosofie che si manifestano e appaiono diverse, la storia della filosofia mostra, da un lato, che si tratta soltanto di un'unica filosofia nei diversi stadi del suo perfezionamento (*nur eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf*), e, dall'altro lato, che i principi particolari, ciascuno dei quali stava a fondamento di un sistema filosofico, non sono altro che rami di un unico e medesimo Tutto" (Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 119). Dal momento che "la storia del mondo è, in generale, il dispiegarsi dello Spirito nel tempo, allo stesso modo in cui l'Idea si dispiega come natura nello spazio" (Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di E. Codignola – G. Sanna, cit., I, p. 156), ne segue che il proprio presente storico segna il punto più "alto" del processo di dispiegamento del processo, il risultato del tragitto millenario dell'Idea e, di conseguenza, è soprattutto ad esso che occorre rivolgersi per giudicare la totalità. Marx rideclinerà questo principio hegeliano sostenendo che la società più evoluta costituisce la verità di quelle precedenti e deve pertanto costituire il punto d'avvio della loro analisi, proprio come "l'anatomia dell'uomo fornisce una chiave per l'anatomia della scimmia": K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858; tr. it. a cura di G. Backhaus, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1976, 2 voll., I, p. 30.

128 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., II, pp. 664-665.

129 Id., *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 168-185.

130 Aristotele, *Metafisica*, 993 b 20; tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 73.

131 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 562.

132 Ο μὲν γὰρ νοῦν οὐκ ἐκλεπτικὸς ὁ δὲ μὴ οὐ: Platone, *Repubblica*, VII 537 C; tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2009, p. 807.

133 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 135.

134 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 263-282.

135 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 20018, p. 19.

136 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 118.

137 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band I, 1867; tr. it. a cura di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Editori Riuniti 1964, p. 534.

138 "Ristretto" perché tale da non includere donne, bambini, schiavi e barbari. Su questo punto, cfr. J.-P. Vernant (a cura di), *L'homme grec*, 1993; tr. it. *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991.

139 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1936 (1950); tr. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 43.

140 "Die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt": K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band III, 1893; tr. it. a cura di M.L. Boggeri, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro III, Editori Riuniti 1965, p. 933.

141 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 91.

142 Ivi, p. 87.

143 *Ibidem*.

144 *Ibidem*. Sul nesso tra verità e contraddizione nel pensiero hegeliano, si veda P. Bettineschi, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

145 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 63.

146 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., I, p. 129.

147 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 79 ss. Il testo di Preve – insieme a quello di Boltanski e Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* – costituisce uno dei più significativi tentativi di concettualizzare la dinamica del capitalismo e di interpretarne lo stato attuale.

148 Cfr. F. Wheen, *Karl Marx. A Life*, 2000; tr. it. a cura di A.M. Sioli, *Karl Marx. Vita pubblica e privata*, Mondadori, Milano 2000, pp. 252 ss. Cfr. anche Id., *Marx's Das Kapital. A Biography*, 2007; tr. it. a cura di M. Faccia, *Marx. Il Capitale: una biografia*, Newton & Compton, Roma 2007.

149 Cfr. A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1957; tr. it. a cura di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1970.

150 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 144 ss.

151 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 222.

152 "Das Einfache, das schwer zu machen ist": B. Brecht, *Lob des Kommunismus*, 1931, in *Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, a cura di W. Hecht et alii, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988-2000, 30 voll., III, p. 286.

2. Nulla di troppo. La metafisica greca del limite

“La democrazia non è altro che la *polis* greca senza schiavi”.

(M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*)

“Noi uomini del presente siamo di fronte al grave pericolo di soccombere nel diluvio scettico e di lasciarci sfuggire la nostra verità. Riflettendo dall’interno della nostra miseria, riconsideriamo la storia della nostra attuale umanità. Potremo giungere a comprendere noi stessi, e trovare perciò un intimo punto di riferimento, soltanto chiarendo quel senso unitario che le è innato fin dalla sua origine insieme con il compito nuovo, che costituisce la forza di propulsione di tutti i tentativi filosofici”.

(E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*)

2.1 La misura è la cosa migliore

“Ottimo uomo, dal momento che sei Ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnare il più possibile, e della fama e dell’onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?”.

(Platone, *Apologia di Socrate*)

“Nulla di troppo: tutto è bello se al punto giusto”.

(Chilone di Sparta)

Il presente capitolo ci costringerà a un *détour*. Infatti, dovremo permanere diffusamente in “terra greca” per adombrare in che senso e secondo quali modalità il cosmo degli antichi Greci, al di là delle differenze macroscopiche tra i suoi singoli autori, i suoi specifici momenti storici e le diverse aree geografiche, si configurò come una totalità espressiva all’insegna della metafisica del μέτρον e del πέρασι¹⁵³. Per questa via, cercheremo di evidenziare, per un verso, la determinazione storica della metafisica dell’illimitatezza dischiusa dal capitalismo fin dal suo momento tetico-astratto e, per un altro verso, la necessità di ripristinare, hegelianamente, come compito per l’avvenire, “la bella vita etica” (*das schöne sittliche Leben*) dei Greci portata a un

livello superiore (l'*universalizzazione reale*) perché transitata per la scissione e per l'immane potenza del negativo poste in essere dalla modernità capitalistica. L'*Aufhebung* dell'odierno ordine globale non potrà che consistere in un ripristino della metafisica greca del limite e del finito epurata dalle contraddizioni che la caratterizzavano perché finalmente innalzata a un livello di reale universalizzazione cosmopolitica. Anche in questa assunzione dell'*eticità greca* come orizzonte di riferimento *non possiamo non dirci hegeliani*.

Nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, dopo aver terminato la disamina del “mondo orientale”, Hegel segnala che “tra i Greci ci sentiamo subito a casa”¹⁵⁴ e che “il Greco ha onorato e a un tempo animato il finito”¹⁵⁵. Dal canto suo, scrive Marx nelle *Formen* (1858) a proposito del mondo antico: “la ricchezza non si manifesta come scopo della produzione (*der Reichtum erscheint nicht als Zweck der Produktion*) [...]. L'indagine è sempre finalizzata a chiarire quale modo della proprietà generi i cittadini migliori (*die besten Staatsbürger*)”¹⁵⁶:

“L'antica concezione secondo la quale l'uomo, quale che sia la sua limitata determinazione nazionale, religiosa, politica, è sempre il *fine della produzione* (*Zweck der Produktion*), pare assai superiore rispetto al mondo moderno, nel quale *la produzione si manifesta come obiettivo dell'uomo e la ricchezza come obiettivo della produzione* (*die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint*)”¹⁵⁷.

Le citazioni di Hegel e di Marx, sia pure da punti di vista eterogenei, segnalano il μέτρον e la centralità dell'uomo con i suoi bisogni finiti come fulcro del mondo dei Greci. In accordo con la concezione hegeliana della “bella eticità”, metabolizzata da Marx, i Greci avrebbero costituito un’“unità innocente” – e, per ciò stesso, limitata e imperfetta nella sua innocenza – all’insegna della misura e, in ogni settore, di rapporti proporzionati, in perfetta armonia con la natura e ignari della scissione. L'illimitatezza era riconosciuta come un pericolo (*horror infiniti*) e, pertanto, costantemente disciplinata tramite l'assunzione del limite come ideale regolativo dell'esistenza comunitaria. Dal canto suo, la modernità capitalistica costituisce il momento della scissione, il dispiegarsi della *ungeheure Macht des Negativen* che manda in frantumi quell'unità comunitaria, generando il “cattivo infinito” del profitto illimitato. Secondo le coordinate teoriche di Spengler, se la cultura greca è *apollinea*, quella moderna è *faustiana*¹⁵⁸.

Nelle *Vorlesungen über die Ästhetik*, Hegel mostra come i tratti

fondamentali dell'“arte greca” classica si coagulino intorno al “riposare in sé”¹⁵⁹, alla serenità olimpica di chi è appagato dall'esistenza nella propria finitudine. Presso i Greci, precisa Hegel, “l'ideale nella sua forma più semplice e più sublime è l'essente-presso-di-sé, ciò che è privo di movimento, senza exteriorità e casualità”¹⁶⁰, poiché si interdice in partenza la smisurata rincorsa del “cattivo infinito”. “Questa eterna quiete è l'aspetto più elevato dell'ideale classico”¹⁶¹, ed emerge in maniera lampante se si considera che le punizioni inflitte dagli dèi ai mortali si davano sempre nella forma dell'*illimitatezza vissuta come supplizio*: dall'infinito tentativo di Tantalo di estinguere la propria sete e di saziare la propria fame all'ininterrotto vorticare nel cielo della ruota infuocata di Tizio, da Sisifo con il suo macigno all'orribile supplizio di Prometeo, condannato in eterno a vedersi il fegato divorato dalle aquile. Tali punizioni “sono la brama del dover-essere, lo smisurato, il *cattivo infinito* (*schlechte Unendlichkeit*). Il giusto senso divino ha considerato questo *proceder-sempre-oltre* (*das Hinausgehen ins Weite und Unbestimmte*), questa brama, come una dannazione e non vi ha visto affatto uno scopo supremo per l'uomo”¹⁶², come invece avviene nel mondo moderno.

Hegel rileva, inoltre, come la stessa endiadi di finitudine e limite su cui i Greci hanno modellato la loro “bella vita etica” abbia reso possibile uno sviluppo poliedrico e multidimensionale della natura umana, sciolta dal vincolo dell'infinito perseguimento di un solo obiettivo. È questo il tratto comune delle due figure antitetico-polari di Achille e Odisseo. A proposito del primo, Hegel sostiene che “in un individuo consimile c'è tutta la *multilateralità* (*Vielseitigkeit*) della natura umana. L'elevatezza di questa figura sta nella sua multilateralità. Altrettanto diversi sono gli altri caratteri in Omero, ognuno è un intero, un mondo”¹⁶³. E, in maniera complementare, rileva a proposito del secondo: “vediamo come Odisseo in persona si è costruito il letto; gli eroi macellano e arrostitiscono. Queste occupazioni e queste suppellettili non sono mere cose esteriori, abituali, morte, anzi l'uomo è ancora a suo agio con esse. L'intero ambiente appare come qualcosa di preparato e utilizzato dall'uomo”¹⁶⁴.

Sviluppando queste intuizioni hegeliane, nella *Deutsche Ideologie* Marx, per un verso, sottoporrà a critica la modernità capitalistica per l'“unidimensionalità” alienante a cui inchioda l'individuo, costringendolo ad avere “un ambito di attività determinato ed esclusivo, che gli viene imposto e a cui non può sottrarsi”¹⁶⁵ in vista

dell'illimitata generazione di profitto, e, per un altro verso, proporrà una strategia di “recupero” della poliedrica multidimensionalità fiorita in Grecia e finalmente resa possibile su scala universale grazie alla transizione per l'immane potenza del negativo: in un mondo in cui trionferà a un più alto livello la logica del limite, “la missione di ogni uomo è *di svilupparsi sotto ogni aspetto, di sviluppare tutte le sue qualità (sich vielseitig, alle seine Anlagen zu entwickeln)*”¹⁶⁶.

Il mondo greco presentava, come tratto saliente, la produzione finalizzata al consumo e, più in generale, al soddisfacimento di bisogni umani, per loro natura finiti e limitati. Il principio dell'illimitatezza era demonizzato in ogni sua possibile manifestazione, in quanto in esso venivano ravvisate le tracce della possibile dissoluzione della comunità. Modellata secondo il μέτρον, la produzione era orientata alla ri-produzione della società nel suo complesso, e dunque alla sua conservazione *qua talis*: in un'ottica umanistica, l'uomo, e soltanto esso (sia pure in una forma limita ed elitaria che escludeva dal “concetto” schiavi, donne e bambini, facendo dunque valere un *umanismo ristretto perché non ancora universale*¹⁶⁷), rappresentava il *telos* della produzione, in un quadro storico in cui le stesse divinità olimpiche erano intese come uomini perfettamente riusciti. Di conseguenza, come si sostiene nel primo libro di *Das Kapital*, la forma dello scambio nelle società precapitalistiche era esprimibile con quella formula “M-D-M” che garantiva l'assunzione dell'uomo e dei suoi bisogni concreti come *telos* della produzione: “la circolazione semplice delle merci – la vendita per la compera – serve di mezzo per un fine ultimo che sta fuori della sfera della circolazione, cioè per l'appropriazione di valori d'uso, per la soddisfazione di bisogni”¹⁶⁸.

Seguendo la ricostruzione storico-filosofica di Marx, con l'avvento della modernità capitalistica l'obiettivo diventa il “cattivo infinito” dell'arricchimento, la crescita in costante aumento del capitale, la *Verwertung des Werts* resa possibile da una sostituzione dei bisogni umani finiti con un proliferare incontrollato e caotico di desideri illimitati, funzionali alla metafisica dell'illimitatezza posta in essere dal nuovo sistema.

La formula in cui si compendia la struttura delle società premoderne – “M-D-M” – viene sostituita dal nuovo paradigma “D-M-Di”. Lo scopo della produzione diventa il guadagno fine a se stesso, innestato sui desideri illimitati e inesauribili di cui si sostanzia il mondo capitalistico: “la circolazione del denaro come capitale è fine a se stessa, poiché la *valorizzazione del valore* esiste soltanto entro tale

movimento sempre rinnovato. *Quindi il movimento del capitale è senza misura (die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos)*"¹⁶⁹. La nuova forma produttiva compendiata dalla formula "D-M-DI" (a cui seguiranno un DII, un DIII, un DIV sempre maggiori, e così via all'infinito) è la cifra della nuova metafisica dell'illimitatezza e del "cattivo infinito" su cui viene costituendosi la modernità capitalistica, in un'inversione della metafisica greca del μέτρον. In ciò risiede la scoperta marxiana secondo cui il plusvalore, e dunque il movimento illimitato della valorizzazione, è la segreta teleologia del mondo moderno¹⁷.

In una misura che eccede l'ambito strettamente economico a cui sembra confinarlo Marx, il μέτρον deve essere inteso come la cifra espressiva della greccità in quanto tale, e dunque come un concetto che fa da sfondo e da sostegno a tutte le realizzazioni fiorite in terra greca. Si tratta di una determinazione che è, a un tempo, geometrica, sociale, politica, economica e religiosa, una *funzione sociale collettiva* che copre un'ampia gamma di espressioni culturali e di funzioni simboliche che spaziano dalla misurazione delle proporzioni geometriche intese in senso sociale (Pitagora) alla distinzione socio-politica tra crematistica ed economia (Aristotele), dalle riflessioni dei cosiddetti Presocratici (che più opportuno sarebbe chiamare, con Heidegger, "pensatori arcaici") sull' ἀρχή della Φύσις alle considerazioni di marca ontologica di Parmenide sull'eterna immutabilità dell'essere, dalle realizzazioni artistiche incardinate sull'ideale dell'armonia e della giusta proporzione delle parti alla condanna del πλεονεκτεῖν come eccesso rispetto al giusto limite (Platone), dalla tragedia come dramma scaturente dal superamento dei limiti ad opera dei comportamenti iscritti nel registro della ὕβρις (Eschilo, Sofocle ed Euripide) alla commedia come eccesso che induce irresistibilmente alla risata (Aristofane), e così via¹⁷. Tale funzione sociale collettiva trova nella finitudine e nella limitatezza ontologica dell'uomo il suo riferimento e testimonia della sua centralità nel mondo greco¹⁷.

Perfino la *tragedia* e la *commedia* possono essere lette come funzioni espressive di una cultura fondata sul μέτρον e sulla costante esorcizzazione del suo opposto. Secondo una costante del teatro tragico, la ὕβρις è considerata come l'elemento scatenante della giustizia divina contro chi pretende di varcare i confini della misura che separano l'umano dal divino. Le *Baccanti* di Euripide sono, per antonomasia, la tragedia della sfrenatezza dionisiaca. Ma già i

Persiani di Eschilo sono innervati dalla teatralizzazione tragica della tensione tra la misura dei Greci e la smisuratezza dei Persiani, fonte della loro rovina. Secondo il rilievo della *Poetica* aristotelica, il fine “terapeutico” della tragedia consisterebbe in una “imitazione” (μίμησις) di azioni caratterizzate dal superamento del giusto limite e tali da suscitare nello spettatore, tramite la “pietà” (ἄλγος) e il “terrore” (φόβος), la “purificazione di cosiffatte passioni”¹⁷ (τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσις).

Anche la commedia pone in scena il trascendimento del μέτρον, ancorché nella prospettiva opposta della sua ridicolizzazione. L’opera di Aristofane si basa su questo dispositivo teatrale, che sarà successivamente ripreso, tra gli altri, da Luciano di Samosata, e che può essere connotato nei termini di un’“amplificazione” (αὐξησις) smisurata delle parti equilibrate di cui si compongono il reale e la vita umana, tramite il ricorso a cifre spropositate e a dimensioni al di là del credibile (*est modus in rebus!*): i personaggi comici, dal canto loro, sono tali perché perdono il controllo del πέρας della vita quotidiana e precipitano in situazioni che inducono alla risata¹⁷.

Emerge allora un’ulteriore determinazione di rilievo: *limite* e *illimitatezza* costituiscono, per l’immaginario greco, una polarità inscindibile, una tensione dialettica¹⁷⁵, in cui deve sempre prevalere il primo, senza però che il secondo possa mai essere del tutto annichilito. Per questa via, per il greco, è la forma, nell’ambito delle arti visive, a rendere bello e limitato l’informe e il potenzialmente illimitato, proprio come, nella musica, l’armonia scaturisce dall’illimitatezza del suono posta in una forma limitata¹⁷⁶. Nell’immaginario ellenico, la verità è situata al centro, a giusta distanza dagli estremi, tra l’iperbole e il difetto, tra i due superlativi del “troppo” e del “troppo-poco”, tra l’eterna incompiutezza dell’illimitatamente grande e il potere dissolvente dell’illimitatamente piccolo. Era, del resto, la stessa strutturazione topografica della loro terra a modellare l’immaginario dei Greci secondo questo nesso diadico: porta aperta sull’infinito, il mare simboleggiava idealmente l’orizzonte della dismisura e dell’occupazione delle “colonie” (ἀποικίαι), mentre l’arcipelago delle isole popolate rappresentava la finitezza di un mondo che aveva scelto il πέρας come propria norma fondamentale e che, non di meno, non poteva vivere al riparo dalle insidie dell’ ἄπειρον.

2.2 La nascita della filosofia greca come reazione all’illimitatezza

“L’uguaglianza è bella in ogni cosa: tali non mi sembrano, invece, né l’eccesso né il difetto”.

(Democrito)

“L’uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono”.

(Protagora)

Se si segue inerzialmente il modello che continua tenacemente a essere proposto da una “storiografia pigra”, l’origine della filosofia greca si spiegherebbe alla luce del sorgere “miracoloso”¹⁷⁷ dell’investigazione disincantata sulla Φύσις, sciolta dalle tradizionali spiegazioni mitologiche, in vista del reperimento della sua ἀρχή, secondo il modello prospettato in quello che continua pregiudizialmente a essere inteso come il “primo” manuale di storia della filosofia prodotto dall’Occidente, il primo libro della *Metafisica* di Aristotele. È solo in virtù del fatto che li interroga alla luce della sua teoria delle quattro cause, in direzione ontologica, che lo Stagirita classifica i suoi predecessori come Φυσιόλογοι¹⁷⁸, come meri indagatori della Φύσις.

Occorre accomiarsi dall’idea che la filosofia greca sia sorta da una semplice quanto astratta “meraviglia” (τὸ θαυμάζειν) destata dalla natura circostante e prescindendo completamente dal concreto quadro storico e sociale, per mostrare come, al contrario, essa si configuri come la *risposta a problemi di ordine sociale e politico*, secondo quanto variamente sostenuto da una costellazione di autori¹⁷⁹ accomunati dall’aver intrapreso, secondo l’espressione di Capizzi, una “storia non peripatetica della nascita della filosofia”. Da questo punto di vista, come subito chiariremo, risulterà decisivo il problema del μέτρον e della metafisica ad esso connessa, nel quadro concreto – socio-politico – della πόλις¹⁸⁰.

Seguendo l’impostazione aristotelica, la storiografia espunge puntualmente Talete dal novero dei “sette sapienti” (ἑπτὰ σοφοί) e, decontestualizzandolo rispetto alle loro problematiche di ordine eminentemente socio-politico, lo presenta come un “naturalista” *tout court*, negando il titolo di “filosofi” agli altri sei σοφοί. Se, al contrario, si interpreta Talete come uno dei Sette sapienti, e dunque nella cornice dei problemi da essi affrontati, ci si trova costretti a operare un riorientamento gestaltico: la filosofia non nasce come un’indagine di ordine fisico sull’ἀρχή della Φύσις disincarnata dai concreti problemi del suo tempo, ma, piuttosto, come tematizzazione

razionale – basata sul principio del λόγόν διδόναι, e dunque sull'avvenuto abbandono della forma del μῦθος – di un'etica del μέτρον e della moderazione, incardinata sul concetto di uomo come ente finito in un preciso quadro comunitario¹⁸¹.

Nella formulazione del concetto di μέτρον come regola direttiva della condotta umana in ogni sua determinazione può con diritto essere ravvisato il gesto originario della filosofia. Il tema attraversa le riflessioni di tutti e sette i sapienti, compreso Talete. Ad esempio, Cleobulo afferma che “la misura è la cosa migliore”¹⁸ (μέτρον ἄριστον). Dal canto suo, Chilone di Sparta concettualizza il “giusto mezzo” come equa distanza dai due poli opposti – e ugualmente all'insegna dell'eccesso – del “troppo” e del “troppo poco”: “nulla di troppo: tutto è bello se al punto giusto”¹⁸ (μηδέν ἄγαν· καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά).

Si tramanda che Chilone, “una volta giunto a Delfi, offrendo al dio, per così dire, le primizie della sua intelligenza, fece incidere su una colonna queste tre massime: ‘conosci te stesso’ (γνῶθι σαυτόν), ‘nulla di troppo’ (μηδέν ἄγαν), e, per terza, ‘garanzia porta sventura’ (εἰς γούνα: παύρα δ’ αἰτᾶ)”¹⁸². Si tratta di tre determinazioni cardinali, perché, centrate tutte ugualmente sul concetto di μέτρον, ne prospettano differenti declinazioni in diversi ambiti, che potrebbero essere ricondotti alla conoscenza dell'uomo come ente razionale finito (limitato), all'etica della misura e della moderazione e, infine, a una politica basata sull'armonia sociale e sulla stigmatizzazione degli effetti sradicanti dell'arricchimento illimitato e del conseguente indebitamento.

Lungi dall'essere concepito come mera indagine della Φύσις, condotta, secondo il lessico hegeliano, con quell’“intelletto astratto” che scompone la realtà, il sapere filosofico auroralmente inaugurato dagli ἑπτὰ σοφοί si configura come una *conoscenza e una valutazione della totalità sociale* a partire da una metafisica identificata, sia pure con termini diversificati, nel μέτρον. A emergere in primo piano è la dimensione socio-politica – tutti i sette sapienti furono anzitutto *legislatori comunitari* –, nella forma di un'etica che prescrive il “limite” come norma sociale per evitare i due mali complementari della ricchezza illimitata e dell'illimitata povertà come fonti di dissoluzione della comunità.

Per quel che concerne Talete, è sintomatico il fatto che, seguendo il primo libro della *Metafisica* aristotelica – “Talete, iniziatore di questo tipo di filosofia, dice che quel principio è l'acqua”¹⁸⁵ –, lo si continui

tenacemente a intendere come un Φυσιόλογος, trascurando il fatto che è lo stesso Stagirita, nella *Politica*, a mostrarne la spiccata vocazione socio-politica di legislatore sociale e di maestro del “giusto mezzo”. Criticato dai concittadini per la sua povertà cronica, Talete si appropriò di tutti i frantoi disponibili pagandoli poco perché, in quel momento, nessuno li stava cercando. Quando poi giunse l’abbondante raccolto che egli aveva previsto grazie alle raffinate conoscenze astronomiche, affittò a prezzi elevati i frantoi e accumulò ingenti ricchezze: in questo modo – narra Aristotele – “mostrò che è facile per i filosofi arricchirsi, se vogliono, *ma che non è questo ciò per cui si danno da fare* (ἀλλ, οὐ τοῦτ, ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν)”¹⁸⁶. Del resto, una delle massime che vengono attribuite a Talete – “usa misura”¹⁸⁷ (μέτρωχωρῶ) – suona come un invito ad agire sempre, in ogni ambito, rispettando il μέτρον. Ed è appunto alla luce di questo principio centrato sul limite e sulla moderazione che, allorché gli fu domandato quale fosse a suo giudizio la migliore città, Talete rispose: “quella che non ha cittadini né troppo ricchi né troppo poveri”¹⁸⁸ (ἢ μήτε πλουσίους ἄγαν μήτε πένητας ἔχονσα πολίτας).

Ponendo in relazione le forme di pensiero con le costellazioni socio-politiche, il duplice fenomeno della *rimozione della dimensione sociale* e della *riduzione della filosofia presocratica a investigazione sui principi della natura* è coerente con lo spirito del nostro tempo, soprattutto per due ordini di ragioni: anzitutto, perché l’omissione della questione del μέτρον come funzione espressiva del mondo greco permette di rimuovere *toto coelo* il problema filosofico della misura e del limite in un mondo che ha assunto la metafisica della dismisura come proprio principio determinante.

In secondo luogo, la riduzione della filosofia presocratica a indagine intorno alla natura fisica risulta funzionale all’odierna “teologia scienzista” e alla sua pretesa di neutralizzare lo spazio veritativo della filosofia e la problematizzazione dell’ordine sociale vigente e delle sue contraddizioni. Infatti, nella misura in cui presenta i Presocratici come meri “scienziati” della natura, e dunque come lontani precursori dell’odierno scienziato che opera nei laboratori, tale riduzione contrabbanda la duplice idea che l’oggetto della filosofia coincida con quello della scienza (l’indagine della natura) e che, di conseguenza, oggi la filosofia non abbia più alcuna ragione di esistere, in un mondo in cui solo la “certezza” delle “scienze esatte” può fornire un’adeguata conoscenza della natura.

Da questo modo di interpretare la storia della filosofia antica, in

accordo con il quale il “programma di ricerca” dei Presocratici sarebbe infine stato realizzato dalla scienza moderna, scaturisce la conseguenza secondo cui alla filosofia, nella migliore delle ipotesi, è ormai concesso di esistere come una docile e remissiva *ancilla scientiae*. Secondo questo modello, che coincide con una mal celata riformulazione della teoria di Comte dei tre “stadi”, se nello “stadio metafisico” di Talete e Anassimandro era ancora legittimo condurre indagini filosofiche sulla natura, nell’odierno “stadio positivistico” tali indagini risultano obsolete e inutili, in forza dell’egemonia delle “scienze esatte”. La conseguenza, fin troppo evidente, è l’*impossibilità di decifrare le contraddizioni* che infettano la totalità concreta della società esistente e di *valutare assiologicamente il proprio mondo* (il metodo dell’“avalutatività” proprio delle scienze empiriche viene dichiarato universalmente, in ogni settore disciplinare, il solo possibile).

In antitesi con il modo di procedere dominante nell’odierna storiografia, figlio dell’intelletto astratto e delle logiche di riproduzione dell’ordine globale, e necessariamente sfociante nella “filastrocca di opinioni” che precorrono il metodo delle scienze empiriche, occorre, ancora una volta, seguire le coordinate tracciate da Hegel, attenendosi al principio che sorregge le sue *Vorlesungen* sulla storia della filosofia, ossia alla “sensatezza” dell’intera avventura della storia della filosofia occidentale come percorso di progressiva acquisizione dell’autocoscienza da parte dell’umanità sempre a contatto con le dinamiche della storia reale.

Il problema che è chiamata ad affrontare ogni interpretazione filosofica che non sia disposta a fare concessioni alla “filastrocca di opinioni” consiste non tanto nel prendere atto che i Presocratici si occuparono *anche* della natura, quanto piuttosto nel comprendere che cosa essi intendessero con il termine φύσις. Presso i Presocratici, non era ancora intervenuta la distinzione teorica tra “mondo sociale” e “mondo naturale” e, di conseguenza, la φύσις non rinviava a una dimensione concettualmente differenziata rispetto alla πόλις e alla struttura sociale¹⁸⁹. Il mondo presocratico era, infatti, caratterizzato da una “cosmoteoria”, ossia dall’*unità indifferenziata di microcosmo sociale e di macrocosmo naturale*, in assenza di quella rigorosa distinzione tra le due dimensioni che affiora per la prima volta, in modo chiaro e distinto, con le riflessioni dei Sofisti e con la programmatica scelta, da parte di Socrate, di apprendere dalla πόλις e non dalla φύσις¹⁹⁰ (*philosophiam devocavit e caelo*¹⁹¹).

In forza della mancata distinzione tra il microcosmo sociale e il macrocosmo naturale, i Presocratici indagavano la natura con i medesimi principi con cui sottoponevano a investigazione filosofica la realtà socio-politica, in un'ottica tale per cui la ricerca del principio coincideva con l'indagine sulla totalità ontologica dell'esistente. La φύσις si identificava, pertanto, con la "natura del tutto" (φύσις τῶν ὅλων) e non con la dimensione meramente fisico-naturalistica del reale. Questo aspetto è, d'altra parte, suffragato dal fatto – sottolineato da Thomson¹⁹² – che i Greci designassero la struttura del mondo naturale con l'espressione sociale di κόσμος (letteralmente "ordine", in riferimento soprattutto all'ordinamento giuridico della comunità). Non soltanto la natura non era concettualmente distinta dalla società, ma fungeva anzi da modello per spiegarla, secondo un paradigma centrale già nell'*Iliade*.

Come suggerito da Capizzi, "la natura è stata utilizzata dai Presocratici come mito paradigmatico, come personaggio di una favola educativa raccontata per rendere più autorevole un messaggio politico"¹⁹³, come è corroborato dall'impiego presocratico di un linguaggio *toto genere* socio-politico in riferimento alla φύσις (dalla coppia "ingiustizia" e "pagare il fio" in Anassimandro alla dialettica tra "armonia" e "contesa" in Empedocle)¹⁹⁴.

Più precisamente, tramite l'indagine sul macrocosmo della φύσις, i Presocratici potevano proiettare su scala universale i valori del microcosmo della città, e nella fattispecie l'idea del "limite" come principio regolatore della dimensione socio-politica della πόλις non meno che di quella cosmico-naturale della φύσις. Dietro la vernice dell'apparente "naturalismo" si nasconderebbe pertanto un *umanesimo radicale*¹⁹⁵. In questo senso, nella filosofia "naturalistica" dei Presocratici "il cosmo con la sua legalità appare sempre come una proiezione della *polis* nell'universo fisico"¹⁹⁶. Se letta in trasparenza, la filosofia greca nasce pertanto come una riflessione globale sulla realtà che non solo non disgiunge ancora la dimensione naturale e il piano politico-sociale, ma che li intende anzi come un insieme ontologicamente inscindibile, in una duplice *unità di ontologia e assiologia*, per un verso, e di *macrocosmo naturale e microcosmo sociale*, per un altro verso¹⁹⁷.

Questo nodo problematico è al centro della struttura semantica del concetto di "illimitato" (ἄπειρον), individuato da Anassimandro (610 a.C. circa – 546 a.C. circa) come ἀρχή del cosmo: con l'alfa privativa di cui si compone, esso rimanda all'idea di "assenza di limiti" e allude

tanto all'infinitezza quanto all'illimitatezza, ossia a due orizzonti concettuali che sarebbe improprio e, al tempo stesso, riduttivo ricondurre alla dimensione meramente astronomico-naturalistica. L'infinitezza e l'illimitatezza sono infatti, anzitutto, determinazioni concettuali di ordine socio-politico, indisgiungibili da una riflessione sulla comunità e, nella fattispecie, sulla necessità di mantenerla a debita distanza dall'"indeterminatezza", ossia dall'assenza di *nomoi* che ne determinino in modo rigoroso le proporzioni e i nessi, e dall'"illimitatezza", vale a dire dalla illimitata brama di ricchezze. Il frammento superstite di Anassimandro si caratterizza, dunque, per un movimento teorico di proiezione delle leggi del microcosmo sociale nella dimensione del macrocosmo naturale:

*"Anassimandro... ha detto... che principio degli esseri è l'infinito (ἀρχὴν ... εἰρήκε... τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον)... di dove infatti gli esseri hanno origine, lì hanno anche la dissoluzione (τῇν φθορὰν) secondo necessità: essi pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo (διδόναί λ' ὁ αὐτὸ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς τοῦ χρόνου τάξι)"*198.

Anassimandro mette in luce come l'illimitatezza, ossia la prevaricazione del μέτρον, frantumi l'unità e l'ordine della natura-del-tutto, comportando la "colpa" del trascendimento della giusta misura sociale e della disgregazione delle stabili strutture comunitarie della πόλις. Sviluppando ulteriormente il frammento anassimandreo, gli esseri umani sono inseriti in una sorta di grande "contenitore" (la comunità socio-politica) che occorre preservare dall'ἀδικία dell'illimitatezza: qualora quest'opera di "conservazione" della giusta misura della comunità dovesse fallire, se ne dovrebbe necessariamente "pagare il fio" (δίκην δίδόναι) tramite la dissoluzione della comunità stessa "secondo l'ordine del tempo".

È, d'altro canto, lampante, nel frammento di Anassimandro, la sovrapposizione semantica del lessico naturalistico-fisico (ἀρχή, ἄπειρον) con quello politico-giuridico (δίκη, ἀδικία), con alcune delicate "zone di scambio" prospettate da concetti ambivalenti, a un tempo naturalistici e sociali, come quello di φθορά, che allude alla "corruzione" intesa sia, fisicamente, come dissoluzione dei corpi fisici sia, socialmente, come disgregazione della struttura comunitaria della πόλις. Da tale sovrapposizione semantica è lecito inferire che, nell'ottica anassimandrea, la stessa legge di compensazione che regola l'universo fisico ritma anche i rapporti tra gli uomini nella loro esistenza comunitaria¹⁹⁹.

Già con le riflessioni dei “sette sapienti”, la filosofia nasce dalla necessità di limitare, contrastare e arginare l’*ajdikiva* generata dalla dissoluzione della comunità solidale dei cittadini a causa di quell’“infinito-indeterminato” (ἄπειρον) che è la smisuratezza delle ricchezze, che può essere contrastata tramite la riaffermazione del μέτρον come principio universale ad opera della ragione filosofica. Da questa prospettiva, emerge come il maggiore problema del mondo degli antichi Greci, trasferito dal livello materiale della produzione al livello ideale della rappresentazione simbolica e teorica, fosse quello della padronanza del πέρας e della necessaria difesa contro l’ἄπειρον.

2.3 Ricomporre la scissione. Figure del “giusto mezzo”

“La scissione è la fonte del bisogno di filosofia”.

(G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*)

“Il guadagno travia la mente degli uomini”.

(Esiodo, *Le opere e i giorni*)

La figura di Solone (638 a.C. – 558 a.C.) permette di comprendere il segreto della genesi della filosofia come proposta razionalmente argomentata di un ristabilimento del “limite” come solido fondamento di una comunità soggetta al rischio di disgregazione per via delle suadenti sirene dell’arricchimento illimitato. Ha scritto Jean-Pierre Vernant:

“La solidarietà che constatiamo fra la nascita del filosofo e l’avvento del cittadino non ci deve sorprendere. [...] A causa della sua saggezza il filosofo è chiamato a proporre i rimedi alla sovversione provocata dagli inizi di una economia mercantile. Gli viene chiesto di definire il nuovo equilibrio politico atto a ritrovare la perduta armonia, a ristabilire l’unità e la stabilità sociale attraverso l’accordo tra elementi la cui opposizione dilania la città. Alle prime forme di legislazione, alle prime prove di costituzione politica, la Grecia associa il nome dei suoi saggi. Anche qui, si vede il filosofo assumere le funzioni del re-sacerdote [...]. L’ordine sociale, divenuto umano, si presta a una elaborazione razionale [...]. Esso si esprime, in Solone, nel concetto del *metron*, della giusta misura, che la decisione del *nomothès* deve imporre alle fazioni rivali fissando un limite alla loro eccessiva ambizione”²⁰⁰.

La genesi della filosofia deve allora essere intesa nelle sue relazioni con il quadro socio-politico dell’epoca, e più precisamente con la violazione dell’originaria comunità incardinata sul μέτρον e sul πέρας ad opera dell’ἄπειρον posto in essere dalla dismisura sociale generata

dall'arricchimento fine a se stesso dell'economia mercantile²⁰. È in virtù della frattura dell'unità originaria che si pone, storicamente, l'esigenza di un suo ristabilimento tramite la mediazione del λόγος filosofico. E tale frattura, nel mondo greco, avvenne in forza dell'*affermarsi di un'economia mercantile resa possibile dalla diffusione del conio della moneta* (dapprima in Lidia, a Chio e a Egina, e solo in seconda battuta ad Atene), dalla conseguente privatizzazione monetaria dei precedenti possessi collettivi comunitari e dalla successiva generalizzazione della schiavitù per debiti²⁰².

Il duplice pericolo della dissoluzione delle precedenti comunità a causa della generalizzazione della schiavitù per debiti e della neutralizzazione dell'orizzonte di senso di una civiltà basata sul "limite" ad opera delle logiche dell'illimitatezza cooriginarie alla "forma denaro" determinarono la genesi del pensiero filosofico come reazione razionale al rischio del dilagare dell'insensatezza e della disgregazione. Questa dinamica, che è corroborata in maniera esemplare dal profilo politico e culturale di Solone, anima anche la *Weltanschauung* degli altri sei σοφοί. È, infatti, in questa prospettiva che deve essere interpretata la già menzionata sentenza di Chilone "garanzia porta sventura"²⁰³: la sentenza di Chilone "presuppone l'incipiente economia finanziaria"²⁰⁴ e deve essere letta in parallelo con la massima di Pittaco, "insaziabile è il guadagno"²⁰⁵ (ἄπληστον κέρδος).

La ricostruzione *storiografica* di Vernant e di Preve si coniuga con quella *teoretica* dell'Hegel della *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801): "la filosofia è figlia della scissione, in quanto *la scissione è la fonte del bisogno di filosofia* (*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*)"²⁰⁶, ossia di un ristabilimento – su un nuovo e più solido fondamento – del senso della totalità sociale nel frattempo perduta. Il luogo genetico della filosofia e il suo gesto originario devono allora essere ricercati nell'*acropoli* e in quei sapienti che furono anche legislatori e che si adoperarono per riaffermare i valori tradizionali della comunità fondandoli sulla base del solo λόγος, tramite una nuova riflessione sul significato della realtà umana che reagisse alla scissione e alla dissoluzione operate dall'incipiente economia mercantile.

La storia inaugurata dalla ὕβρις crematistica come ricerca illimitata dell'arricchimento si affaccia, infatti, sullo scenario storico con i tratti di una costante violazione delle più sacre norme regolatrici dell'ordine naturale e sociale. Si tratta però di una violazione che, anziché essere

punita dalla Δίκη, è premiata dal successo delle nuove classi in ascesa. La filosofia si origina dunque al cospetto dell'insorgente rischio dell'irruzione dell'ἄπειρον nella vita comunitaria, nel contesto di una sempre più accentuata "divisione del lavoro" e di una crescente complessità della società nel suo insieme, che manda in frantumi la visione unitaria della sapienza arcaica nelle competenze settoriali delle τέχναι: il sapere filosofico segna la conservazione della "consapevolezza che la conoscenza non può esaurirsi nel funzionamento del mondo e nella pura funzionalità degli scopi"²⁰⁷ e, in modo coerente, viene costituendosi come eroica reazione ad essa, volta a riaffermare, sul più alto livello della mediazione del λόγος, i valori tradizionali della comunità sociale.

"L'ordine sociale, divenuto umano, si presta ad una elaborazione razionale"²⁰⁸, poiché il senso – mitologico e religioso – della vita comunitaria soggetto al rischio della perdita di ogni fondamento, consumato dalla circolazione incontrollata della moneta, non può più essere restaurato tramite l'*immediatezza arazionale* della religione e della mitologia. Il problema filosofico della verità nasce dunque, in terra greca, a un sol parto con il sorgere del pericolo della sua perdita. Più precisamente, la filosofia si origina allorché non è più semplicemente possibile *mostrare* la verità tradizionale, ma occorre *dimostrarla dia-logicamente* e sul più solido fondamento della mediazione di un λόγος che non accetta postulati né luoghi comuni e che è chiamato ad affrontare la scissione reale. Filosofia e scienza, pertanto, convergevano in origine nel loro statuto di ἐπιστήμη, di incrollabile fondamento della κοινωμία: esse, infatti, fondavano sulla base del λόγος la verità della comunità, intesa come unità ideale di vero, buono, bello e giusto. Il θανμάζειν costituisce dunque il "motore" della filosofia nella forma di uno sguardo di meravigliato sbigottimento destato dallo spettacolo della dissoluzione individualistica e privatistica della comunità sui due fronti interconnessi del possesso privato di quantità illimitate di moneta e della schiavizzazione per debiti di cittadini e compatrioti²⁰⁹.

È in questo orizzonte storico che deve essere collocata e interpretata la figura di Solone, che nel 592 a.C. fronteggiò il problema sociale e comunitario dell'oggettivazione dell'ἄπειρον nella forma della smisurata ricchezza privata individuale con annessa schiavizzazione dei poveri che avevano contratto debiti in misura crescente. Eletto arconte nel 594 con compiti di "conciliatore" (διαλλακτήης) e di "legislatore" (νομοθέτης), tramite le sue riforme, volte a ripristinare la

misura nella forma del “limite sociale” (μέτρον τῆς κοινωνίας), Solone decretò l’abolizione dei debiti (lo “sgravio dei pesi”, σεισάχθεια) e la schiavitù ad essi collegata, sancendo il principio dell’inviolabilità dell’individuo e la sostituzione del principio censitario a quello “genetico”, tramite una diversa suddivisione dei cittadini in classi. Da quando si insediò ad arconte, pur senza instaurare la democrazia, Solone cercò di contrastare con tutti i mezzi disponibili la povertà, sostenendo in vari modi il reddito dei cittadini, e riuscendo a far rientrare in patria un cospicuo numero di Ateniesi in precedenza venduti come schiavi.

Ancorché non fosse mai riuscito ad attuare una distribuzione egualitaria delle terre, per tutta la vita Solone provò a persuadere i ricchi che solamente tramite la “giusta misura” sarebbe stato possibile stabilire una solida pace sociale fondata sulla “buona legislazione”. Stando a quanto narrato da Erodoto, una volta varate le leggi abbandonò Atene “per non essere obbligato ad abrogare alcuna delle leggi che aveva fissato”²¹⁰: gli Ateniesi avevano, infatti, giurato che non le avrebbero modificate per almeno dieci anni. Nell’elegia intitolata Eujnomiva, “buona legislazione”, egli si rivolge accuratamente agli Ateniesi per mostrare loro, tramite una diagnosi allarmante, i mali sociali di cui è intessuta la πόλις e di cui è responsabile la smisurata brama di ricchezze²¹¹.

La sola possibilità per evitare che questo destino funesto si abbatta sulla πόλις consiste, appunto, nel ripristino del μέτρον tramite una riforma che lo concretizzi nelle istituzioni e negli effettivi rapporti sociali. Da Solone in avanti il limite si presenta come un concetto a tutti gli effetti socio-politico, la cui struttura semantica allude alla giusta misura ideale su cui commisurare i rapporti economici tra cittadini, in modo che non si generino sproporzioni e squilibri portatori della dissoluzione della comunità: su queste basi, tra l’anno in cui Solone varò le sue riforme (592 a.C.) e l’anno della morte di Aristotele (322 a.C.), prese forma una società etica e politica, in cui, a partire da Clistene, il principio politico fondamentale era la “democrazia”, etimologicamente intesa come potere del δῆμος; in essa, il principio etico fondamentale era costituito dalla giusta misura, dalla concreta applicazione del μέτρον a tutti gli ambiti della vita collettiva e individuale²¹². Per questa via, con Clistene, veniva instaurata una nuova armonia sociale fondata sulla pura razionalità del rispetto del μέτρον delle ricchezze private e, dunque, sulla ἰσοποπρία (equilibrio) sociale, preconditione essenziale per l’ὁμόνοια

(concordia) comunitaria, per il mantenimento dei novmoi, per l'*uguaglianza di fronte alle leggi* (ἰσονομία), per l'*eguale accesso alla parola pubblica* (ἰσηλοία). La democrazia ateniese non consisteva in un generico “potere del popolo” (in questo caso, si sarebbe trattato di una λαοκρατία), ma si configurava piuttosto come il *potere del popolo organizzato e diviso in “demi”* (δημοκρατία), in gruppi sociali rimescolati, che garantissero una giusta misura delle ricchezze, preconditione dell’uguale esercizio del potere da parte del δῆμος.

È in questa stessa cornice socio-politica che devono essere collocate le riflessioni matematiche dei Pitagorici, apparentemente sviluppate a un livello di astrazione senza punti di tangenza con il terreno “materiale” dei nessi interni agli equilibri sociali della πόλις. Le considerazioni svolte da Aristotele nel primo libro della *Metafisica* mostrano e, insieme, occultano la via per interpretare il pitagorismo come fenomeno sociale. “Essi per primi – chiarisce lo Stagirita – si applicarono alle matematiche e le fecero progredire e, nutriti delle medesime, *credettero che i principi di queste fossero principi di tutti gli esseri*”²¹³ (τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾤθησαν εἶναι πάντων). E ancora: “pensarono che *gli elementi dei numeri fossero elementi di tutte le cose* (τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων)”²¹⁴.

Lo Stagirita mostra come per i Pitagorici il numero non fosse solo l’elemento costitutivo della realtà fisico-naturale, ossia quella grandezza matematizzabile che, astraendo dalle peculiarità “empiriche” dei singoli “corpi”, permaneva come loro comune struttura di base: al contrario, il numero era inteso come l’ἀρχή del reale in tutte le sue determinazioni, soprattutto in quelle sociali e politiche, se è vero che essi “ritenevano che una data proprietà dei numeri fosse la *giustizia* (δικαιοσύνη), un’altra invece l’anima e l’intelletto, un’altra ancora il momento e il punto giusto”²¹⁵.

Già da questa determinazione affiora, in filigrana, come il “numero” (ἀριθμός) codificato da Pitagora e dalla sua scuola sia il fondamento del rapporto matematico tra grandezze anzitutto sociali in vista dell’ottenimento dell’equilibrio, dell’armonia e della concordia all’interno del “recinto chiuso” della πόλις come entità limitata sempre soggetta al rischio dell’illimitatezza²¹⁶. In una prospettiva olistica quale è quella pitagorica, in cui gli stessi movimenti planetari generano una musica cosmica, prodotta dall’equilibrata armonia dell’universo, il numero assurge a sinonimo di solida razionalità e di incrollabile moralità, configurandosi come il “limite-misura” rispetto

al caos dell'indeterminato dell'esistenza condotta dai commercianti e dai privati, contro i quali Pitagora viene istituendo a Crotone, all'incirca nel 530 a.C., una comunità "chiusa" di tipo non solo scientifico, ma primariamente etico-religioso e politico. È in quest'ottica che deve, d'altro canto, essere spiegato l'accanimento dei Pitagorici contro la città di Sibari, dominata da grandi proprietari e da commercianti che avevano eletto l'ἄπειρον a loro norma di vita.

Non desta meraviglia, allora, il fatto che nella "tavola" che elaborarono individuando dieci principi²¹⁷, o, meglio, dieci coppie di principi in opposizione, la prima coppia sia costituita dalla polarità πέρας-ἄπειρον, ossia da quello scontro socio-politico di tipo diadico che trova la sua formalizzazione matematica nell'alterco tra il limite e l'illimitato, tra la comunità chiusa e il vuoto che la circonda; e questo nella convinzione che la vita umana possa prosperare solamente entro un perimetro dai confini circoscritti, al cui esterno proliferano l'indeterminatezza, il caos e l'insensatezza²¹⁸: "il male è proprio dell'illimitato, come immaginavano i Pitagorici, e il bene del limitato"²¹⁹ (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἁπείρου, ὥς οἱ Πυθαγόρειοι εἵκασον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου).

La stessa scelta "vegetariana" dei Pitagorici per i governanti esprime l'intuizione olistica dell'unità del vivente tra animali e uomini e testimonia del μέτρον come principio dietetico. Proprio perché l'ἄριστος era assunto come principio universale di misurazione del "giusto mezzo", alla scuola pitagorica si ispirarono pensatori provenienti dai campi del sapere più disparati: così, Ippodamo di Mileto diede vita a un'architettura e a un'urbanistica pitagoricamente incardinate sul "limite", Policleto tematizzò il concetto di "canone" come applicazione del "giusto mezzo" alla scultura, Damone²²⁰ di Atene sviluppò una teoria musicale incentrata sul concetto di armonico equilibrio, Alcmeone di Crotone applicò il πέρας alla medicina.

Lo stesso concetto di *logos* risulta connesso con la problematica del πέρας. Tale concetto si regge su una struttura semantica ad alta complessità, nella misura in cui allude contemporaneamente alle tre determinazioni differenti e reciprocamente indistinguibili del *linguaggio* (λέγω, "parlo", "dico"), della *ragione* (il λόγος *logos* come capacità di "pensiero" e di "riflessione") e del *giusto calcolo* (λογίζομαι, "calcolo", "misuro") delle proporzioni e degli equi rapporti tra ricchezze e potere entro i confini della πόλις, in funzione della permanenza dell'"equilibrio" (ἰσορροπία) e della "concordia"

(ὁμόνοια). La stessa “legge”, novmo, della comunità è un derivato etimologico di quel verbo νέμειν (“dividere”, “distribuire”, “ripartire”), che rimanda semanticamente alla “giusta divisione” di beni e cariche operata dalla sinergia del lovgo e del μέτρον.

La definizione paradigmatica prospettata da Aristotele nella *Politica*, in cui, a poche righe di distanza dalla qualificazione come ζῷον πολιτικόν²², l'uomo viene etichettato anche come ζῷον λόγον ἔχων²³, deve essere tradotta ed esplicitata attraverso tre differenti espressioni, che rispettino la polisemanticità del termine greco λόγοςlovgo: l'uomo come animale dotato di *linguaggio*, di *ragione* e di *calcolo delle giuste proporzioni sociali*. Tanto più che le due definizioni aristoteliche, che in apparenza rimandano a determinazioni eterogenee (alla sfera socio-politica, la prima, e a quella linguistico-teoretica, la seconda), si integrano fecondamente, trovando nel concetto di “limite” il loro punto di tangenza: infatti, in quanto ζῷον πολιτικόν l'uomo è chiamato a intervenire prassisticamente sull'ἄδικια che si produce entro i confini della comunità, e, in quanto ζῷον λόγον ἔχων²⁴, deve fissare novmoi che regolino la convivenza comunitaria, ponendola al riparo dai rischi dell'illimitatezza.

Dal canto suo, il μέτρον non deve essere inteso come un mero concetto socio-politico, né come una pura dimensione filosofica disancorata dalle costellazioni sociali e storiche. Al contrario, esso si configura come la fusione, a livello concettuale, delle due dimensioni del *materiale* e dell'*ideale*, in quanto corrisponde al criterio “ideale” della “giustizia” (δικη), intesa come determinazione della proporzione, dell'equilibrio e del giusto mezzo e, al tempo stesso, a precise unità di misura “materiali” (le quantità giuste di olio, di grano, ecc., che spettano a ogni membro della comunità reale)²⁵.

Già nella civiltà omerica le due dimensioni sono solidali e operative all'interno della medesima unità concettuale, come è attestato dal fatto che, nei poemi omerici, il ricorso al termine μέτρον allude tanto a una precisa quantità misurabile di cui appropriarsi individualmente da un insieme comune di oggetti, quanto a una visione ideale, a una funzione espressiva che individua nella misura un criterio ideale di riferimento in ogni settore. È in questa seconda accezione che devono essere intese, ad esempio, le parole rivolte da Alcinoο a Odisseo: “ospite, no, non è tale il mio cuore nel petto / da irritarsi per nulla: *meglio avere in tutto misura*”²⁶ (ἄμεινω δ'αἴσιμα πάντα). In quel decalogo della moderazione che sono le *Opere e i giorni* di Esiodo, il concetto di

μέτρον guadagna un'accezione più astratta, manifestandosi nella convinzione – architrave del testo esiodeo – che, senza misura, la società greca di piccoli produttori si dissolverebbe nei due poli opposti della povertà più vergognosa e della ricchezza incontrollata: “la ricchezza è la vita per i miseri mortali”²²⁵ (χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν)²²⁶.

2.4 L'etica greca e lo spirito del comunitarismo

“Per l'uomo nulla ha poteri così tristi e larghi come il denaro, che città devasta, uomini strappa dalle case, istruisce le menti pure a concepire il male, le perverte e le muta, del delitto indica il passo e l'esperienza schiude a ogni empietà”.

(Sofocle, *Antigone*)

“Il sole non potrà oltrepassare i giusti limiti, altrimenti le Erinni, ministre di Dike, lo troveranno”.

(Eraclito)

Anche le filosofie di Parmenide e di Eraclito possono essere interpretate come i due poli in correlazione essenziale di una difesa della comunità dalle insidie dell'illimitatezza, tramite strategie accomunate dal ricorso al λόγος. Mentre Eraclito ravvisa nell'eterno divenire simboleggiato dal dinamismo del fuoco la legge della vita comunitaria, riconoscendo come consustanziale ad essa lo scontro e prefiggendosi di disciplinarlo tramite il principio del μέτρον, Parmenide, “venerando e terribile”²²⁷ – come lo etichetta il *Teeteto* – in virtù della sua “profondità veramente straordinaria”²²⁸, percorre la via opposta, “pietrificando” il mutamento, lo scorrere del tempo, e dunque il possibile deterioramento della πόλις.

Il fatto che Eraclito (535 a.C. circa – 475 a.C. circa) abbia attribuito il titolo Περί Φύσεως al suo testo non deve generare equivoci: in accordo con le tesi di Capizzi²²⁹, di Mondolfo²³⁰ e di Preve²³¹, il pensiero dell'Efesino si interroga sulla “natura del tutto” a partire da concetti sociali e politici, spesso espressi tramite il ricorso a metafore naturalistiche. Già Diogene Laerzio, del resto, rilevava come ben presto ci si accorse che il testo di Eraclito “non si occupava della natura, ma della vita politica”²³² di Efeso. L’“oscurità” espressiva, che gli valse l'epiteto di “oscuro” (σκοτεινός) e che indusse Socrate ad affermare di dover ricorrere all'ausilio di “un palombaro (κολυμβητήν) di Delo, per non affogare”²³³ nei suoi abissi, era intenzionale e finalizzata ad attribuire ieraticamente una valenza

“sacra” alle verità del proprio testo, che non a caso Eraclito depose come offerta votiva nel tempio di Artemide: in accordo con il movimento proprio della genesi del pensiero filosofico, il valore religioso della comunità unitaria viene riformulato tramite la mediazione del λόγος e poi da Eraclito nuovamente posto nel suo sacro luogo d’origine.

La cifra del pensiero eracliteo deve essere individuata in quello che è forse il più noto dei suoi frammenti: “il Conflitto è padre di tutte le cose”²³⁴ (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι). Come hanno suggerito Mondolfo²³⁵ e Preve²³⁶, nell’assunzione del πόλεμος come fondamento dell’universo Eraclito opera una proiezione su scala cosmica della vita sociale e politica del microcosmo di Efeso, ambiguamente sospesa, come le altre πόλεις, in una dialettica di illimitata colonizzazione e di smisurato commercio, da una parte, e di mantenimento di un limite, dall’altra, senza il quale la comunità andrebbe inesorabilmente incontro alla propria rovina. La guerra “di tutti contro tutti” e il perenne rischio di annichilimento della comunità basata sulla concordia non è negata in partenza, come avviene in Parmenide, tramite la concettualizzazione di un essere unitario, eterno e immutabile: al contrario, è riconosciuta, nella πόλις e nel resto dell’universo, come elemento permanente della struttura del reale. Si tratta, appunto, di “addomesticare” e di “frenare” il πόλεμος, disciplinandolo tramite la cultura del “limite” non meno che tramite i νόμοι νομοί della città.

Mediante un linguaggio ambiguamente sospeso tra semantica politica e naturalistica, Eraclito mostra come la πόλις si regga sulla compresenza di un ordine isonomico stabile e perfetto (il fuoco semprevivo che è e sarà sempre) e di un conflitto insanabile tra coloro che aspirano a conservarlo e coloro che si fanno trascinare nella smisuratezza delle passioni e della ricchezza, in una dialettica che assume i contorni ossimorici di un “divenire eterno”:

“Questo *ordine* (κόσμον), che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma era sempre, e è e sarà *fuoco eternamente vivo* (πῦρ αἰεὶ ζῶν ἀείζων), che secondo *misura* (μέτρα) si accende e secondo misura si spegne”²³⁷.

Il fuoco, ossia l’elemento dinamico per antonomasia, che è in ogni momento diverso, ma che, allo stesso tempo, resta sempre uguale a se stesso, simboleggia appunto un ordine che si regge, in equilibrio instabile, sul *divenire*, su una costante mediazione con i conflitti e con

le istanze dissolutrici dell'economia mercantile disciplinati tramite la "giusta misura", la sola istanza in grado di garantire l'unità sociale e politica corrispondente a quella ontologica: "non dando ascolto a me, ma alla *ragione* (λόγος), è saggio ammettere che *tutto è uno* (ἔν πάντα εἶναι)"²³⁸. Il criterio del μέτρον come "fuoco" attorno al quale è chiamata a orbitare la vita sociale della πόλις e, per analogia, l'ordinamento dell'intera realtà – "il sole non potrà oltrepassare i *giusti limiti* (μέτρα), altrimenti le Erinni, ministre di Dike, lo troveranno"²³⁹ – permette di comprendere alcuni aspetti interconnessi del pensiero di Eraclito che, non di rado, tendono a essere omessi.

Lungi dall'essere un teorico aristocratico della disuguaglianza, Eraclito non perde occasione per insistere sulla "comune natura" degli uomini, tematizzando una sorta di "democratismo gnoseologico" incardinato sul principio per cui "comune a tutti è il pensare"²⁴⁰ (ξυνόνεστι πᾶσι τὸ Φρονέειν). Ogni uomo è infatti dotato di λόγος e, dunque, è potenzialmente in grado di conoscere la natura delle cose, partecipando del Λόγος universale di cui è intessuta la realtà: "bisogna seguire *ciò che è uguale per tutti, ossia che è comune* (ἔπεσθαι τῷ ξυνῶι, τουτέστι τῷ κοινῶι). Infatti, ciò che è uguale per tutti coincide con ciò che è comune. *Ma anche se il logos è uguale per tutti* (τοῦ λόγου δ' ἕντος ξυνοῦ ξώουσιν), la maggior parte degli uomini vive come se avesse un proprio intendimento"²⁴¹. E ancora: "a tutti gli uomini è data la possibilità di conoscere se stessi ed essere saggi"²⁴².

Il fatto concreto che, nella πόλις, i più preferiscano curarsi egoisticamente del proprio tornaconto, assecondando le logiche dell'illimitato arricchimento e trascurando la dimensione comunitaria e il suo πέρας, è per Eraclito la prova lampante che gli uomini, che pure sono ugualmente dotati del λόγος, preferiscono non "ascoltarlo": di qui, appunto, l'aperto disprezzo dell'Efesino per una comunità dissoluta, in cui ciascuno – secondo il noto frammento²⁴³ – preferisce vivere individualisticamente come nei sogni, in cui ogni cosa è "privata" e a vantaggio del sognatore, anziché nel mondo della veglia, "unico e comune a tutti"²⁴⁴ (ἓνα καὶ κοινόν). L'uguaglianza è la sola possibilità per conservare la coesione della comunità entro i suoi confini, ponendola al riparo dalla forza centrifuga dell'arricchimento individuale. Il cosiddetto "aristocraticismo" di Eraclito nasconde un *comunitarismo radicale*, che lo induce a disprezzare la massa dei suoi concittadini, che hanno sacrificato la "comunità vivente" alle logiche dell'arricchimento.

In forza di tale disprezzo, sorto anche dal fatto che gli Efesini preferirono storicamente la sottomissione alla Persia piuttosto che la via del μέτρον, Eraclito effettuò una “secessione personale” dalla sua stessa πόλις, in cui non poteva più identificarsi, limitandosi, negli ultimi anni della sua vita, a giocare a dadi con i fanciulli²⁴⁵: “Pluto agisce da cieco, in quanto è causa non di virtù ma di vizio. Perciò anche Eraclito di Efeso inveisce contro gli Efesini e non rende loro grazia dicendo: Efesini, non venga mai meno a voi la ricchezza, in modo che si manifesti in maniera più chiara il vostro operare da malvagi”²⁴⁶. È alla luce di questo frammento che deve essere interpretato quello in cui Eraclito sostiene che il popolo deve combattere in difesa della legge della πόλις come “per le mura della città”²⁴⁷.

Come si diceva, Parmenide prospetta una soluzione opposta allo stesso problema di ordine sociale e politico: se l’Efesino scorge nell’eterno divenire “igneo” la legge della vita comunitaria, in Parmenide “l’essere” (τόεἶννι) diventa metafora dell’immutabilità della buona legislazione pitagorica geometrizzata, in quell’unità assoluta (l’essere come “sfera ben tonda”) di genere ontologico, e dunque, a un tempo, sociale e politico, metafora dell’unità indissolubile della giusta comunità. Concordiamo, pertanto, con la maggior parte delle interpretazioni, che sulle orme di Proclo, ammettono che Parmenide nel suo poema fu costretto a fare uso “appunto a motivo della forma poetica, di metafore, di figure e di tropi”²⁴⁸, ancorché proponiamo di leggere in modo differente la concreta metaforica dispiegata nel Peri; Φύσεως φύσεως: a presentare valenza di metafora non sono tanto le tracce umane e politiche (dalla città alla porta, dalla strada al carro, ecc.), ma è piuttosto il concetto stesso di εἶναι.

La strategia politica di Solone – la fuga da Atene finalizzata al mantenimento delle leggi – viene filosoficamente attuata da Parmenide tramite l’*eternizzazione dell’essere*²⁴⁹. Allorché, nel suo Περὶ Φύσεως, delinea le prerogative dell’εἶναι identificandole nella stabilità e nella permanenza nel tempo, è plausibile sostenere che tale εἶναι, proprio in forza della sua indeterminatezza e della sua non-corrispondenza ad alcunché di definito, sia in realtà anche la metafora della permanenza di norme e costumi sociali comunitari, dei quali l’Eleate paventa la dissoluzione e che intende salvaguardare tramite una loro metamorfosi in una *realtà ontologicamente immutabile*²⁵⁰. Non lascia adito a dubbi circa la vocazione sociale del poema il

richiamo, nell'*incipit*, alla “Giustizia, che molto punisce” e che “tiene le chiavi che aprono e chiudono”²⁵¹ (Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἁμοιβούς).

L'εἶναι di Parmenide è allora anche, oltre che categoria logica, immagine metaforica di una comunità concettualizzata come eterna e immutabile, le cui norme sociali non devono e non possono essere mutate senza che ciò comporti un indebito passaggio al “non-essere” (οὐκ εἶναι), alla dissoluzione della sostanza comunitaria: “*immobile* (ἀκίνητο) *vajkivnhnton*), *nei limiti di grandi legami* (μεγάλων ἐν πείρασιν δεσμών) / è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte / sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza. / *E rimanendo identico e nell'identico* (ταῦτόν τ' ε ταῦτῳ τε μένον), in sé medesimo giace, / e in questo modo rimane là saldo”²⁵².

Vi sono due preziose testimonianze che avvalorano questa possibilità interpretativa e, insieme, il parallelo con Solone: secondo Plutarco, “Parmenide ordinò la sua patria con eccellenti leggi, al punto che, agli inizi, i magistrati facevano giurare ogni anno i cittadini di restare fedeli alle leggi di Parmenide”²⁵³. La seconda testimonianza è tratta da Diogene Laerzio: “si dice anche che *egli* [Parmenide] abbia dato leggi ai suoi concittadini, come dice Speusippo nel suo scritto *Intorno ai filosofi*”²⁵⁴. In assenza di una filosofia evolutiva e lineare della storia che colonizzi progettualmente il futuro con comunità perfette ed emancipate prodotte dalla stessa dinamica temporale, l'equa divisione dei beni e del potere nello spazio limitato della comunità cittadina non può che essere tratteggiata, da Parmenide, nella forma dell'immutabilità geometrica dei giusti rapporti eterni.

“Ingenerato” (ἀγένητον), “imperituro” (ἀνώλεθρον), “intero nel suo insieme” (οὐλομελές), “senza fine” (ἀτέλεστον), “immobile” (ἄτρεμές)²⁵⁵, il concetto parmenideo di εἶναι è ricavato dal piano storico, politico e sociale, e indica la perfezione immutabile della buona legislazione pitagorica, l'allontanamento dalla quale condurrebbe alla dissoluzione della comunità politica, all'οὐκ εἶναι: è anche in questa luce che deve essere interpretato il fondamento teorico del poema parmenideo, con le due “vie” che esso prospetta (l'ὁδὸς δόξης e l'ὁδὸς ἐπιστήμης), “l'essere è, il non-essere non è”²⁵⁶ (ἔστιν γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν).

La valenza metaforica di tipo socio-politico del poema di Parmenide è peraltro suffragata dal fatto che si tratta del testo filosofico più astratto dell'intero canone occidentale e, insieme, di quello edificato nel modo più massiccio su una descrizione simbolica

di luoghi sociali precisi e altamente concreti. In una compresenza dialettica del *massimo del concreto* e del *massimo dell'astratto*, la discussione dei principi dell'essere e del non-essere si intreccia così con l'attenta illustrazione topografica della città di Elea, con la sua porta d'ingresso, con la strada che si inerpica e con i pioppi che la fiancheggiano, con i due porti²⁵⁷. Che si tratti di un'indagine politico-sociale, che proietta l'ambito della comunità umana sul piano ontologico dell'essere, è corroborato dal fatto che quello compiuto da Parmenide, con la guida delle dee, è un viaggio nella città di Elea, e non nella natura né nell'indeterminatezza dell'essere. A confermarlo sono le modalità con cui il filosofo di Elea delinea le caratteristiche portanti dell'essere, con un costante riferimento al principio del μέτρον. Dietro la descrizione dell'immutabilità eterna dell'εἶναι – metafora della permanenza – si cela una comunità pensata come permanente, innervata dall'equa distanza dagli estremi e intesa come una solida sfera in cui ogni punto è equidistante dal centro e, per ciò stesso, dalla spinta centrifuga della crematistica.

La forma sferica, d'altro canto, allude anche all'idea di una comunità che ha rimosso gli “spigoli” sociali che stanno alla base della transizione dall'essere comunitario al non-essere, vuoi per l'arricchimento illimitato, vuoi per le contese civili: “necessità inflessibile lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno”²⁵⁸ (κραερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει). E ancora: “inoltre, poiché c'è un *limite* (πέρας) estremo, esso è compiuto / da ogni parte, simile a massa di *ben rotonda sfera* (εὐκύκλου σφαίρης), / a partire dal centro eguale in ogni parte, infatti né in qualche modo più grande / né in qualche modo più piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra. / Né infatti c'è un non-essere che gli possa impedire di giungere / all'uguale, né è possibile che l'essere sia dell'essere / più da una parte e meno dall'altra, perché è *un tutto inviolabile* (πᾶν ἔστιν ἄσυλον). / Infatti, *uguale da ogni parte* (πάντοθεν ἴσον), *in modo uguale sta nei suoi limiti* (ἐν πείρασι κύρει)”²⁵⁹.

In una vera e propria “scolastica” parmenidea, Zenone di Elea e Melisso di Samo vennero sviluppando una congerie di argomenti per difendere le tesi del maestro Parmenide, mostrando le assurdità scaturenti, sul piano logico, dall'ammissione delle tesi opposte. Lo stesso Senofane di Colofone (580 a.C. – 485 a.C. circa) avrebbe anticipato *sub specie theologiae* gli sviluppi della riflessione sociale di Parmenide, elaborando un discorso teologico che – centrato sull'unità,

l'ineffabilità, l'eternità e l'immutabilità di Dio – corrisponde all'ipostatizzazione della comunità unita successivamente operata da Parmenide in termini ontologici, secondo la stessa strategia di eternizzazione.

Come l'essere di Parmenide, il Dio di Senofane è pensato nei termini di una sfera in cui le parti sono eguali ed equidistanti dal centro, in una codificazione mediata della vita comunitaria basata sul μέτρον e sull'esorcizzazione dell'illimitatezza: “essendo poi *uguale in ogni sua parte* (πάντη δ'ὁμοιον, è σφαιροειδῆ (sfairoeidḥ): infatti, non può essere simile a se stesso da una parte sì e dall'altra no, bensì dappertutto. Ora, essendo eterno e uno e uguale a se stesso e sferico, non è illimitato, né risulta delimitato. *Illimitato* (ἄπειρον), infatti, è il non-essere: questo non ha né un *mezzo* (μέσον), né un *principio* (ἀρχήν), né una *fine* (τέλος), né alcuna altra parte: ora, tale è l'illimitato, e, quale è il non-essere, tale non potrebbe essere l'essere. Si delimiterebbero poi a vicenda se fossero più di uno. L'Uno invece non è simile né al non-essere né ai molti: in quanto uno, infatti, non ha nulla con cui confinare”²⁶⁰.

La storiografia, seguendo Aristotele, insiste inerzialmente sul fatto che la φύσις, da Parmenide destituita di ogni fondamento tramite la negazione, sul piano logico e ontologico, della molteplicità e del movimento, viene successivamente riabilitata dai successori del pensatore di Elea qualificati come “pluralisti” (Empedocle di Agrigento, Anassagora di Clazomene e Democrito di Abdera). Al fine di “salvare i fenomeni” (τὰ Φαινόμενα σώζειν), costoro “rifonderebbero” la possibilità del divenire e, dunque, dell'indagine della natura tramite l'assunzione di una pluralità di principi (le “radici” di Empedocle, le “omeomerie” di Anassagora e gli “atomi” di Democrito) e, in questo modo, riprenderebbero la via ionica dell'indagine della natura a partire dalle sue ἀρχαί. Applicando l'immutabilità dell'essere parmenideo ai principi “plurali” e, insieme, salvando il fenomeno del divenire, spiegato come composizione e scomposizione di aggregati dei principi stessi, i pluralisti fonderebbero pertanto, su basi rigorosamente parmenidee, la possibilità di una fisica, rendendo anche conto del vitreo teatro dell'apparire.

Anche in questo caso, l'ontologia dell'essere sociale è chiamata a mostrare la genesi delle categorie del pensiero nei suoi intimi nessi con le dinamiche socio-politiche. In particolare, i “pluralisti” maturano la loro posizione filosofica alla luce dell'*esperienza concreta del mutamento e della corruzione della comunità*, vale a dire della sua

possibile disgregazione ad opera delle logiche dell'illimitatezza stigmatizzate da Parmenide e sempre più in atto nel mondo storico in cui essi operano. È la stessa impossibilità, empiricamente sperimentata, di preservare in modo parmenideo la comunità, intesa come sintesi di eterogenei, tramite la sua immutabilità a indurre questi autori a rideclinare la prospettiva dell'Eleate: la comunità è soggetta al mutamento e al moto centrifugo dell'ἄπειρον, ma i suoi principi buoni – in un'infinita pluralizzazione dell'essere parmenideo nella forma di atomi, radici e omeomerie – sono immutabili ed eterni, con la conseguenza decisiva per cui si dà sempre la possibilità di un ristabilimento della vita comunitaria, ossia di una ricomposizione degli atomi sociali disaggregati.

Solo in questa prospettiva, d'altro canto, può essere intesa l'unitarietà del pensiero di Democrito (460 a.C. - 360 a.C.), apparentemente sospeso tra le due dimensioni inconciliabili del *naturalismo meccanicistico* e delle splendide *massime etiche* centrate sulla libertà umana e sul comunitarismo democratico. Come gli aggregati corporei non sono che unioni di atomi e vuoto, così la giusta comunità che si disgrega e che può ricostituirsi non è se non il processo di aggregazione e di disaggregazione dei suoi giusti principi, secondo quella pluralizzazione dell'essere parmenideo che, nel lessico democriteo, è suffragata dal fatto che gli atomi e il vuoto sono rispettivamente chiamati "essere" e "non-essere". Perché l'aggregato comunitario permanga stabilmente nella sua forma democratica, senza andare incontro alla corruzione che porta i suoi principi a disperdersi nel vuoto, occorre allora assumere un'etica centrata sulla misura. È soprattutto la dismisura, infatti, a causare la perdita tanto dell'equilibrio democratico quanto dell'armonia individuale:

"Negli uomini la *tranquillità dell'animo* (εὐθυμῖν) nasce dalla *misura* (μετρίτης) imposta al piacere e dall'armonia di vita. Al contrario, l'eccesso e il difetto amano l'instabilità e portano grandi sconvolgimenti nell'animo. Le anime sconvolte dall'alternare signoreggiare di condizioni fra loro decisamente contrarie non sono in grado di essere in equilibrio né ben disposte. [...] Dunque è bene non voler ottenere qualsiasi cosa, ma tranquillizzare l'animo facendosi bastare ciò che si ha"²⁶¹.

E ancora, secondo un lessico in cui la morale della misura si intreccia con la politica democratica: "*l'uguaglianza* (τὸ ἴσον) è bella in ogni cosa: tali non mi sembrano, invece, né *l'eccesso* (ὑπερβολή) né il *difetto* (ἔλλειψις)[leiyi]"²⁶²; "se si oltrepassa la *giusta misura* (τὸ μέτριον), le cose più godibili possono diventare le meno

piacevoli”²⁶³; “*il desiderio smisurato* (τὸ ἀμέτρωρ ἐπιθυμῖν) è tipico del bambino, non dell’uomo”²⁶⁴.

Questa prospettiva risulta evidente anche in Empedocle di Agrigento (490 a.C. circa - 430 a.C. circa), pensatore dai modi regali e, non di meno, di “opinione politica democratica”²⁶⁵. Anche nel suo poema, la “natura” corrisponde alla strutturazione ontologica del cosmo, interpretato a partire da principi socio-politici desunti dalle dinamiche della concreta vita della πόλις. Prova ne è, del resto, il fatto che Empedocle prese attivamente parte alla vita politica di Agrigento negli anni compresi tra il 446 e il 444 a.C., schierandosi dalla parte dei democratici e contribuendo al rovesciamento dell’oligarchia formatasi all’indomani della fine della tirannide. I principi del “cosmo” sono da lui identificati nelle quattro “radici”²⁶⁶ (ρίζωματα), a sottolineare come essi determinino il sorgere della realtà e le conferiscano stabilità: i ρίζωματα sono all’origine della corruzione e della generazione, pur essendo essi stessi sottratti a tali processi. La possibilità della corruzione della comunità è ontologicamente fondata sul fatto che le realtà “divengono” non già nel senso – stigmatizzato da Parmenide – per cui passerebbero dal “non-essere” all’“essere” e viceversa, bensì nel senso che sono il frutto dell’aggregazione e della disgregazione dei quattro eterni e immutabili ρίζωματα.

A determinare concretamente i processi di aggregazione e di disgregazione dei composti sono i due principi *sociali* dell’“amicizia” (Φιλία) e della “contesa” (Νεῖκος), che, con il loro diretto rimando semantico alla vita della πόλις, avvalorano la tesi della genesi sociale delle categorie del pensiero. La generazione della giusta comunità è data dall’aggregazione dei suoi principi ideali, delle sue solide “radici”, tramite l’azione della “concordia” dei cittadini, mentre il “divenire” che porta alla disgregazione²⁶⁷ della comunità si produce per via della “contesa” politica indotta dalle logiche dell’illimitatezza. La sola via da percorrere è allora quella di una φιλία sociale che renda possibile il ricostituirsi della comunità originaria, secondo i suoi eterni principi.

In coerenza con la già riscontrata dinamica di proiezione del microcosmo sociale nella dimensione del macrocosmo fisico-universale, Empedocle interpreta l’intera dinamica dell’universo come un “ciclo” di periodiche aggregazioni e disgregazioni, di transeunti costituzioni e distruzioni della perfetta unità sociale: “predominano a turno *nel volgere del ciclo* (περιπλομένοιο) / e si scontrano gli uni negli altri e si accrescono / secondo la parte assegnata dalla sorte. /

Perché sono questi le cose che sono / e trascorrendo gli uni attraverso gli altri / diventano uomini e stirpi di altre fiere, / ora riunendosi in un unico cosmo per azione di *Amicizia* (Φιλότης), / ora venendo trascinati ognuno per vie opposte / dall'ostilità di *Contesa* (Νεῖκος), / fino a quando, congiungendosi gli elementi, / ne emerga l'*Uno-Tutto* (τὸ πᾶν)"268.

Centrale in ogni momento della vita del mondo greco, l'orizzonte espressivo del μέτρον si eclisserà soltanto con il declino della πόλις in forza delle logiche di espansione illimitata poste in essere da Alessandro Magno, le cui conquiste su scala globale porteranno l'uomo greco a trovarsi proiettato in un *mondo senza confini*, che spazierà dall'Ellade all'India e all'Egitto. Dinanzi a questo universo sterminato e caotico, il cui baricentro non coinciderà più con il rassicurante perimetro dell'ἀγορά cittadina, l'uomo greco, da un lato, non potrà non sentirsi cittadino del mondo, di cui coglierà l'unità strutturale, e, dall'altro, tenderà ad arroccarsi entro se stesso e a cercare nella propria interiorità l'equilibrio smarrito sul piano esterno, facendo del proprio interno la fonte più sicura di ogni certezza e abbandonando il terreno della dimensione comunitaria propria della πόλις.

In tal modo, cosmopolitismo e individualismo finiranno con il coesistere in quanto manifestazioni a un tempo opposte e complementari della stessa condizione spirituale: l'esemplificazione di questa aporetica convivenza delle due dimensioni antitetiche dell'*universalismo cosmopolitico* e del *particolarismo comunitario* sarà costituita dalla polarità tra la filosofia stoica, con la sua idea di κοσμόπολις, la "repubblica universale" dei saggi virtuosi liberi sul trono come in catene, e quella epicurea, con la riconfigurazione della vita comunitaria entro le mura del Giardino. Più di ogni altro, Epicuro (341 a.C. – 271 a.C.) conferirà dignità filosofica alla sensazione di smarrimento derivante dalla dissoluzione della comunità antica: raddoppiamento simbolico, *sub specie communitatis*, della struttura ontologica del reale, il precipitare degli atomi nel vuoto metaforizzerà la dinamica di una società "svuotata" di qualsiasi significato comunitario, in cui, in modo meramente accidentale, possono costituirsi "aggregati" atomici di singole comunità solidali di φίλοι ai margini dell'esistenza politica. Espulso dall'ἀγορά cittadina, il μέτρον sopravvivrà, con Epicuro, solo in forma individualizzata e non politica, come "moderazione" (μετριότης), come senso della misura nell'affrontare il piacere e il dolore, la malattia e la morte, nel quadro

di una “dietetica” del desiderio volta a esorcizzare l’illimitatezza nell’unico ambito in cui ciò sarà ancora possibile, ossia nella vita di comunità ristrette di amici.

La filosofia tenderà così a smarrire il suo nesso simbiotico con la vita della società e assumerà i tratti del φάρμακον in grado di rasserenare l’individuo, permettendogli di condurre un’esistenza a debita distanza dalle logiche dell’illimitatezza che, in epoca ellenistica, travolgeranno la πόλις: “colui che conosce bene i *limiti* (πέρας) della vita – scrive Epicuro – sa come sia facile da procurarsi quanto elimina il dolore che viene dal bisogno e rende perfetta l’intera vita. In tal modo, non ha più alcun bisogno di cose che comportano lotte”²⁶⁹. Si tratterà dell’ultimo bagliore della cultura greca del πέρας, ormai destinata a sopravvivere all’ombra del potere, quando non in diretto conflitto con esso. Con l’epoca ellenistica, la verità del mondo greco andrà perduta, polarizzandosi nello “spazio minimo” dell’interiorità e nello “spazio massimo” del cosmopolitismo.

2.5 La crematistica e il “mare infinito della disuguaglianza”

“Il piacere non è il primo bene da acquistare e neppure il secondo, ma il primo, in qualche modo, riguarda la misura, il misurato e conveniente, e tutto quanto di simile bisogna pensare che abbia la natura dell’eterno”.

(Platone, *Filebo*)

“L’eccesso e il difetto sono propri del vizio, mentre la medietà è la caratteristica della virtù”.

(Aristotele, *Etica nicomachea*)

Il dialogo filosofico originatosi in terra greca presenta, fin dal suo sguardo originario, un’inequivocabile vocazione democratica, poiché comporta una comunicazione “orizzontale” tra cittadini liberi e uguali, in cui si partecipa in modo comunitario alla scoperta del vero e, al tempo stesso, il criterio decisivo non è quello del censo o del possesso di ricchezze, bensì quello ultrademocratico del λόγόν διδόναι. Con la filosofia greca, secondo la forma paradigmatica del dialogo socratico, il λόγος viene infatti posto “nel mezzo” (ἐς μέσον), e più precisamente al centro dello spazio pubblico della “piazza” (ἀγορά): qui acquista lo statuto di “comunicazione dialogata” (διὰ-λόγος), ossia di movimento del λόγος stesso tra “cittadini” (πολιταί) liberi e uguali che si misurano secondo il comune presupposto dell’appartenenza alla comunità e del possesso della ragione, in vista di un avvicinamento

comune alla verità.

Lasciando ai margini del nostro discorso l'aggrovigliata "questione socratica" in tutte le sue determinazioni, la genesi della figura concettuale del *dialogo socratico* affonda le sue radici nel tessuto della πόλις e viene costituendosi a stretto contatto con essa. In quanto figlio della comunità in cui è radicato, Socrate vive nell'alternativa che si dà tra la completa accettazione dei νόμοι imposti dalla vita comunitaria e il tentativo di convincere la comunità stessa, tramite il *dialogo filosofico*, a modificare le leggi in vista di un miglioramento della vita comunitaria²⁷⁰.

È in questo orizzonte espressivo che, nell'*Apologia*, Socrate può definirsi "*dono del dio* (τὴν τοῦθεοῦ δόσιν) alla città"²⁷¹ in un duplice senso, per cui il δῶρον non coincide semplicemente con la "cosa donata", ma implica il più profondo nesso di un donatore che si dona: Socrate è il dono che la divinità ha dispensato alla πόλις per salvarla dalla sua dissoluzione e, insieme, è il dono che egli fa di se stesso alla comunità, morendo per redimerla²⁷². E se anche è vero che Socrate non è un "pensatore della democrazia" (e ancor meno lo sarà Platone), il dialogo socratico ne è il figlio legittimo: esso si presenta come la versione filosofica della libertà delle idee nell'ambito della πόλις democratica, in cui ogni cittadino ha diritto alla parola.

Seguendo le coordinate fissate da Olof Gigon²⁷³, diventa possibile tratteggiare la filosofia socratica nei termini di un "teatro del λόγος", in cui Verità, Opinione ed Errore sono "maschere" e si mette in scena il dialogo veritativo centrato sul passaggio razionale della parola da un interlocutore all'altro, nel comune intento di pervenire a una verità conforme alla vita comunitaria della πόλις. Nella misura in cui non si identifica con un preciso contenuto filosofico, ma piuttosto con una *forma sociale di discussione comunitaria* centrata sull'estensione dell'ἰσηγορία dall'"assemblea" (ἐκκλησία) alla "piazza" (ἀγορά), il dialogo socratico è, sotto ogni profilo, figlio della democrazia ateniese. La filosofia assume, per questa via, lo statuto di conseguimento collettivo-comunitario di definizioni universalmente valide tramite la prassi dialettica della domanda e della risposta. E, in questo modo, diventa chiara la ricerca razionale del μέτρον nella cornice umanistica della centralità di quella comunità socio-politica che, presso i Presocratici, era ancora mascherata, filtrata e metaforizzata dalla ricerca dei principi della natura.

Come è attestato dall'incredibile ricchezza delle *metafore di ordine terapeutico* che costellano i dialoghi platonici, Socrate, più che come

il “nemico giurato” della democrazia, deve essere inteso come il suo “medico”, come colui che aspira a curarne i limiti e le debolezze tramite il ricorso al λόγος. L’organicità di Socrate alla democrazia ateniese è, d’altro canto, adombrata dalla semantica metaforica a cui egli si richiama per tratteggiare il suo operato, accostandosi ora a una “torpedine”²⁷⁴ che elettrizza la πόλις scuotendola dalle verità inerziali non vagliate dalla prova della confutazione dialogica, ora a un “tafano”²⁷⁵ che stimola il nobile cavallo della democrazia ateniese a rimanere costantemente vigile, guarendola dalle sue funeste tentazioni di illimitatezza.

La stessa figura del sofista Protagora di Abdera (486 a.c. – 411 a.C.) può essere inserita in questo orizzonte di senso comunitario. Contrariamente alle letture più consolidate, che pongono Socrate e Protagora come attori di uno scontro agonale tra le due inconciliabili visioni del mondo antitetiche dell’*universalismo veritativo* e del *relativismo particolaristico*, i due pensatori si sono scontrati con posizioni certo profondamente diverse, ma su un *terreno comune*, quello del μέτρον come criterio per la vita giusta e per il mantenimento della comunità. Il più noto frammento di Protagora – “l’uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono”²⁷⁶ (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν) – deve essere interpretato in un’ottica schiettamente universalistica. Infatti, l’*homo mensura* a cui allude Protagora può essere individuato sul piano universale del genere umano²⁷⁷, in una prospettiva *toto genere* universalistica per cui, essendo impossibile per il genere umano determinare la realtà esterna a prescindere dal proprio rapporto con essa, l’umanità stessa diventa “misura” del reale in ogni sua determinazione. Tanto più che il frammento di Protagora non si riferisce, in modo generico, a “tutte le cose” (πάντα), ma a πάντα χρήματα, a “tutti i beni materiali”, a “tutte le ricchezze”, e in questo modo ci restituisce un quadro interpretativo coerente con l’orizzonte espressivo della Grecità, in cui i beni materiali sono intesi come “relativi” all’uomo e non come “assoluti” e dunque fini a se stessi: l’uomo è la sola misura del valore di tutte le merci, sia di quelle che sono già acquistabili, sia di quelle che lo saranno.

Come Eraclito, anche Platone (428 a.C./427 a.C. – 348 a.C./347 a.C.) compie una “secessione” rispetto alla πόλις, e lo fa proiettando la “città ideale” nel piano iperuranico del “dover essere”, in una dimensione ontologicamente sottratta al divenire e alla corruzione.

Tale secessione è dettata non solo dalle logiche che sempre più spingono Atene verso quell'illimitatezza tratteggiata con timbro realistico da Tucidide: essa si sostanzia anche della tragica esperienza dell'ἀδικία *ajdikiva* della condanna a morte di Socrate da parte della comunità ateniese, secondo quanto confessato dallo stesso Platone nella *Settima lettera* 278.

È alla luce di queste esperienze socio-politiche laceranti che Platone tenta una via mediana tra Eraclito e Parmenide, nel tentativo di *coniugare le istanze del divenire eracliteo con quelle parmenidee dell'eterna permanenza*: in linea con l'Efesino, egli è consapevole del “divenire” della πόλις, e dunque della reale corruzione che la infetta e che può portarla alla disgregazione; dell'Eleate condivide però la soluzione terapeutica, ossia la necessità di stabilizzare nella forma dell'eterna permanenza i valori della giusta comunità, fissandoli nella forma di eterni paradigmi con i quali la realtà in divenire deve instaurare un duplice nesso di μίμησις e di μέθεξις 279.

Lo stesso *incipit* della *Repubblica*, apparentemente estemporaneo, non lascia adito a dubbi 280: κατέβην (“io scesi”), così esordisce Socrate, in un'accezione metaforica del concetto di κατάβασις che eccede la mera descrizione del tragitto materialmente compiuto per recarsi al Pireo, a casa di Cefalo, e che rimanda alla figura della “discesa” nell'Ade sociale e politico di una città opulenta, in preda alla sfrenata dinamica di arricchimento. Il movimento teorico posto in essere dalla *Repubblica* assume così la struttura di una κατάβασις negli inferi del “divenire” eracliteo della comunità reale e di una successiva ἀνάβασις dalla caverna verso il Sole, metafora dell'eternità del Bene come modello a cui ispirarsi.

Per questa via, nel II libro della *Repubblica*, viene sviluppato l'ideale di una società dai sani costumi incardinata sulla frugalità e sulla distanza di sicurezza dal lusso 281, e, nel III libro, si sostiene che nella καλλιπολις i “custodi” (φύλακες) devono essere istruiti nella musica 282, perché essa rende l'anima armoniosa e permette dunque di riconoscere e di amare l'armonia in tutte le sue estrinsecazioni 283. La stessa comunione dei beni da parte delle guardie impedisce ogni prevaricazione ai danni degli altri cittadini e, insieme, determina l'annichilimento di ogni passione di smisuratezza 284.

Il libro IV, poi, è, nel suo complesso, una sferzante requisitoria contro la brama illimitata di ricchezze (il πλεονεκτεῖν), incardinata sulla duplice convinzione che il compito del legislatore consista nel realizzare il bene comune e che le disparità economiche impediscano

l'armonico sviluppo della comunità²⁸⁵. Per evitare l'infausto oscillare tra i due opposti illimitati della ricchezza e della povertà, Platone propone, per bocca di Socrate, un "*limite ideale* (κάλλιστος ὁρος) che i nostri capi dovrebbero dare alla città"²⁸⁶, ossia lo sviluppo limitato, fin dove la crescita della πόλις non si capovolga in dissoluzione dell'unità della vita comunitaria.

Il nesso indissolubile tra "teoria delle idee" e vita socio-politica della comunità giusta, all'insegna del πέρας, ritorna nelle *Leggi*, in cui Platone, per un verso, su un piano genealogico, mostra come fu la perdita della giusta misura a causare la rovina di Argo e Messene²⁸⁷, e, per un altro verso, propone il limite come principio costitutivo della vita comunitaria: "in uno Stato dove non si sia diffusa la più grave malattia – che sarebbe giusto chiamare *tensione sociale* (διάστασις), più che *sovversione* (στάσις) – non deve trovar posto né la dura miseria di alcuni cittadini, né la ricchezza, in quanto ciascuna di queste condizioni è alimento per l'altra. Ora appunto, il legislatore dovrà enunciare un *limite* (ὅρος) sia per l'una che per l'altra"²⁸⁸. Nelle *Leggi* lo sfondo resta, pertanto, quello del giusto mezzo, basato su solide basi *antropologiche* (la "finitudine" come tratto essenziale della natura umana) e *ontologiche* (il "paradigma in cielo" di una giusta comunità retta dal μέτρον), in una fusione tra microcosmo umano e macrocosmo naturale²⁸⁹. Sfera che ruota su se stessa, unendo virtuosamente la quiete divina e il moto delle umane vicende²⁹⁰, la forma del cosmo platonico è essa stessa la raffigurazione della giusta comunità isonomica e rappresenta un bastione metafisico contro l'ἄπειρον.

La teoria platonica delle idee si configura come un grandioso tentativo di unificare, mediante il metodo dialettico, per un verso, il divenire eracliteo con l'essere parmenideo e, per un altro verso, il "mondo dei numeri" dei Pitagorici con quello dei "valori morali" di Socrate, in una concezione matematizzata e geometrizzata tanto del mondo naturale (*Timeo*) quanto di quello sociale (*Repubblica*). Il *Filebo* è costruito su questo equilibrio a geometrie variabili tra *istanze morali socratiche* e *istanze numeriche pitagoriche*. In esso, non soltanto si mostra, in stile pitagorico, la struttura metafisico-numerica del reale²⁹¹, ma si assume la coppia limite-illimito come fondativa²⁹²: "dico che i due generi che pongo come primi sono quelli di poco fa, ossia l'*illimitato* (τὸ ἄπειρον) e *ciò che possiede limite* (τὸ πέρας ἔχον)"²⁹³.

In coerenza con queste premesse ontologiche, la conclusione teorica

del *Filebo* è che la “vita giusta”, sul piano etico, consiste nell’equa “mescolanza”²⁹⁴ (τὸ μείκτον) tra le due componenti, in un’equilibrata limitazione dell’“eccesso” (ὑπερβολή) in direzione di un giusto mezzo a equa distanza dal “troppo” e dal “troppo poco”, in un perfetto equilibrio tra piacere e pensiero: “il piacere non è il primo bene da acquistare e neppure il secondo, ma il primo, in qualche modo, riguarda la *misura* (μέτρον), il *misurato* (τὸ μέτριον) e *conveniente* (τὸ καίριον), e tutto quanto di simile bisogna pensare che abbia la natura dell’eterno”²⁹⁵. Sulla stessa lunghezza d’onda, nel *Protagora* viene delineata una “scienza della misurazione”²⁹⁶ (μετρητικὴ τέχνη) come “scienza dell’eccesso e del difetto”²⁹⁷ che sappia individuare matematicamente il giusto mezzo come luogo “dell’uguaglianza reciproca”²⁹⁸ (ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας).

Nel *Politico*, sviluppando il discorso del giusto mezzo come criterio di misura e di valore, lo Straniero di Elea sostiene che “tutte le arti di questo tipo, credo, nella loro attività, si guardano dal più e dal meno di quello che è il *giusto mezzo* (τὸ μέτριον), non già come da cosa che non esiste, bensì come da cosa che è cattiva, e salvando in questo modo la *misura* (μέτρον), fanno tutte le loro opere buone e belle”²⁹⁹. Come tutte le arti, di conseguenza, anche la πολιτικὴ τέχνη deve attenersi al “giusto mezzo” evitando oculatamente gli eccessi: “il più e il meno si misurino non solo nel loro rapporto reciproco, ma anche in rapporto *alla produzione del giusto mezzo* (πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν)”³⁰⁰. Mirando al raggiungimento di questa “aurea medietà” nell’ambito della vita associata, il politico deve essere esperto della τέχνη della “tessitura”³⁰¹, poiché deve saper intrecciare e porre insieme, secondo misura, le realtà sociali diverse strutturandole unitariamente, ed evitando per questa via che la comunità precipiti, secondo la splendida immagine platonica, “nel mare infinito della disuguaglianza”³⁰² (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον)³⁰³.

Come ha sottolineato Krämer³⁰⁴, nella frattura che si consuma con il passaggio da Platone ad Aristotele (384 a.C. – 322 a.C.) è possibile leggere un elemento di continuità che permane stabilmente e che costituisce lo “sfondo comune”: si tratta del mantenimento aristotelico dell’etica platonica incentrata sulla “virtù” (ἀρετή) come μέτρον in grado di equilibrare i due poli opposti dell’illimitatamente piccolo e dell’illimitatamente grande. Coerente con i principi fissati dal *Filebo* platonico, l’etica aristotelica assume così la forma di una costante ricerca del “giusto mezzo” nei comportamenti, secondo una scelta

razionale che ponga l'agire umano al riparo dagli eccessi. L'ἀρετή consiste in uno stato abituale che orienta la scelta e che consiste in una "medietà" (μεσσης) determinata secondo il retto uso della ragione³⁰⁵. Si tratta di una "medietà" perché, appunto, tende al "giusto mezzo" (μέσον) nelle azioni non meno che nelle passioni³⁰⁶, e deve essere consolidata tramite l'abitudine³⁰⁷. Secondo l'icastica definizione di Aristotele, "la virtù verrà ad essere ciò che *mira al giusto mezzo* (τοῦ μέσου στοκαστική)"³⁰⁸.

“È necessario – precisa lo Stagirita – che la *virtù morale* (ἠθική ἀρετή) si configuri come una *medietà* (μεσσης) relativa a ciascun individuo, e che essa concerna il giusto mezzo nei piaceri e nei dolori, nelle cose piacevoli e in quelle dolorose”³⁰⁹: le realtà, infatti, di qualunque genere esse siano, sono sempre sospese tra i due poli dell'illimitatamente piccolo e dell'illimitatamente grande, e qualora una delle due tensioni verso l'illimitatezza non venisse equilibrata, ciò determinerebbe la corruzione della realtà stessa o, nel caso della vita etica, il capovolgimento della virtù in vizio. La logica della μεσότης vale, a maggior ragione, per la virtù, che nella sua essenza è “medietà tra due mali, l'uno *secondo l'eccesso* (καθ' ὑπερβολήν) e l'altro *secondo il difetto* (κατ' ἔλλειψιν)”³¹⁰. Così, ad esempio, il coraggio consisterà nella “medietà” tra viltà e temerarietà.

Nell'etica aristotelica i due correlati essenziali del μέτρον e del πέρας vengono dunque formulati nei termini di un'etica basata sul giusto mezzo e sulla medietà – l'*aurea mediocritas* di cui si ricorderà Orazio (*est modus in rebus: sunt certi denique fines, / quos ultra citraque nequit consistere rectum*³¹¹) – e fondata sul presupposto per cui “l'eccesso e il difetto sono propri del vizio, mentre la medietà è la caratteristica della virtù”³¹² (τῆς μὲν κακίας ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσσης).

Aristotele è consapevole del fatto che la determinazione del giusto mezzo e l'agire in conformità ad esso non sono semplici e lo codifica tramite l'esempio della difficoltà che si pone per chi voglia trovare in maniera non approssimativa il centro di una circonferenza³¹³. L'esempio della *circonferenza* è sintomatico perché, secondo lo sviluppo che ne propone lo stesso Aristotele, segnala come il μέτρον e l'etica da esso scaturente siano inscindibilmente connessi con l'uguaglianza, e più precisamente con l'uguale distanza dagli eccessi: infatti, “l'uguale” (τὸ ἴσον) è una sorta di intermedio tra eccesso e difetto”³¹⁴, e, a rigor di logica, “è ciò che dista in modo uguale da ciascuno degli estremi”³¹⁵. La circonferenza viene così a

simboleggiare, in Aristotele non meno che in Parmenide, in Senofane o in Empedocle, l'idea di una compiutezza scaturente dal limite e dalla distanza dagli eccessi e, in termini socio-politici, dall'uguale lontananza dai due poli opposti dell'eccessiva ricchezza e dell'eccessiva povertà.

La plausibilità di questa interpretazione è avvalorata dallo stesso Aristotele, che, nell'*Etica eudemia*, definisce il “giusto guadagno” nei termini di una “medietà” tra la perdita rovinosa e l'arricchimento illimitato³¹⁶. Alla luce di questo presupposto, lo Stagirita modella una *critica della vita sacrificata sull'altare dell'arricchimento illimitato*, mostrando come la ricchezza sia utile in funzione all'esistenza e ai suoi bisogni, ma, se assolutizzata nella forma di un fine in sé, si capovolga nella rinuncia a “vivere bene” (εὖ ζῆν): “la vita dedicata al guadagno consiste, in un certo senso, in una *costrizione* (χρήσιμον), ed è chiaro che la ricchezza non costituisce il bene che cerchiamo; infatti è utile ed è in funzione di qualcos'altro”³¹⁷.

Con l'analisi del “cattivo infinito” dell'arricchimento, siamo pervenuti alla seconda dimensione in cui si determina la riflessione aristotelica intorno al “giusto mezzo” e che, insieme, permette di decifrare la “continuità” concettuale che lega l'*etica* alla *politica*. È Aristotele stesso, nella *Politica*³¹⁸, a chiarire come la medietà debba essere assunta come criterio per valutare tanto la vita etica dell'individuo quanto l'esistenza comunitaria della πόλις, permettendo di determinare quale sia la miglior forma di costituzione.

È in questa prospettiva che, ad esempio, deve essere spiegata la preferenza aristotelica per la classe “media”, l'unica in grado di tenere virtuosamente insieme gli opposti dell'illimitata ricchezza e dell'illimitata povertà, e dunque la sola capace di prendere decisioni che tutelino la vita della comunità in ogni sua parte. Secondo l'*incipit* della *Politica*³¹⁹, la πόλις coincide con una forma di “vita comunitaria” (κοινωνία) in cui la molteplicità delle forme di esistenza e di professioni non può in alcun caso cancellare l'unità del tessuto sociale e politico. In questa stessa prospettiva, nel settimo libro³²⁰ della *Politica* Aristotele insiste sui limiti della πόλις, fissando il numero degli abitanti, la grandezza del nucleo urbano, la misura dei beni, ecc.: “poiché la bellezza di solito risulta di numero e di grandezza, per questo è necessario che sia bellissimo lo stato che ha, insieme alla grandezza, il detto *limite* (ὄρος)”³²¹.

Nella trattazione aristotelica del μέτρον e nella sua esorcizzazione del “cattivo infinito” dell'arricchimento, l'orizzonte greco della

metafisica del μέτρον trova la sua espressione più compiuta e coerente, non solo perché emerge in maniera cristallina la *genesì sociale* di quella specifica funzione simbolico-espressiva in relazione con le dinamiche interne alla vita comunitaria, ma anche perché, in “una sorta di embrionale condanna del processo capitalistico di accumulazione”³²², viene profeticamente esorcizzato l’opposto orizzonte della dismisura e dell’illimitatezza, quale sarà quello che prenderà forma con la dialettica del moderno capitalismo. Il punto di massima autocoscienza da parte della Grecità coincide così, enigmaticamente, con il suo tramonto: levandosi in volo sul far della sera, Aristotele pensa con insuperata profondità le logiche comunitarie della πόλις quando questa è ormai in fase di declino.

Lo stesso libro Δ della *Metafisica* (1022 a 4-12) delinea la centralità, sul piano ontologico, del πέρας, come a) “termine estremo”, b) “forma”, c) “fine”, d) “sostanza” ed “essenza”, traendone la conclusione per cui “limite si dice in tutti quei casi in cui si dice *principio* (ἀρχή)”. Nella *Politica*, lo Stagirita prende le mosse da un’attenta distinzione tra οἰκονομική τέχνη e χρηματιστικὴ τέχνη, domandandosi preventivamente se coincidano o vadano distinte: “si potrebbe discutere se la crematistica è identica all’amministrazione familiare o ne è una parte o è subordinata”³²³. Lo Stagirita risponde che “l’arte dell’amministrazione domestica non è la stessa cosa che la crematistica, perché funzione dell’una è *procacciare* (πορίσασθαι), dell’altra *usare* (χρῆσασθαι)”³²⁴. La differenza specifica tra le due τέχναι risiede dunque, anzitutto, nel fatto che l’una (l’arte dell’amministrazione della casa) ha di mira il “valore d’uso”, ossia l’utilizzo dei beni in vista della riproduzione della famiglia e dei suoi bisogni limitati e, in questo senso, può a giusto titolo essere definita, secondo l’etimo greco, “normazione della casa” (οἰκονομία), mentre l’altra (la crematistica) ha come obiettivo il valore di scambio e si configura come “arte di accumulare ricchezza”, come rivela il suo stesso rimando semantico alla sfera dei χρήματα.

Di conseguenza, le due tecniche sono diverse non soltanto in virtù degli obiettivi a cui rispondono, ma pure per via del loro intrinseco valore, nella misura in cui l’una (l’οἰκονομική τέχνη) è secondo natura, mentre l’altra è innaturale:

“Una sola forma d’acquisizione fa parte per natura dell’arte d’amministrare la casa perché bisogna o che ci sia o ci pensi tale arte a procurarla, quella provvista di beni necessari alla vita e utili *alla comunità dello stato o della casa* (εἰς κοινὴν πόλεωσ ἢ οἰκίας). Sono questi beni

che costituiscono la *ricchezza vera* (ἀληθινὸς πλοῦτος)”³²⁵.

E aggiunge:

“C’è un’altra forma d’acquisizione che in modo particolare chiamano, ed è giusto chiamare, crematistica, a causa della quale molti ritengono che sia una sola e identica con quella predetta per la sua affinità, mentre non è identica a quella citata e neppure molto diversa. Il vero è che delle due una è *per natura* (φύσει), l’altra *non è per natura* (οὐ φύσει) e deriva piuttosto da una forma di abilità e di tecnica”³²⁶.

Con sguardo profetico, Aristotele mette in luce come le due diverse forme di produzione e di gestione dei beni facciano valere un’istanza olistica, modellando l’intero ambito della vita individuale e di quella politica. Esse rispondono a due visioni antitetiche del mondo e della vita comunitaria, a due *possibilità ontologicamente fondate* e, come mostrerà la storia del quadrante occidentale del mondo, corrispondenti a differenti fasi dello sviluppo dell’umanità. Soprattutto, Aristotele intravede con sguardo critico le logiche totalizzanti della crematistica, il fatto che essa tende a saturare l’immaginario umano non meno della realtà socio-politica, facendo sì che gli uomini agiscano e pensino “nella convinzione che sia questo *il fine e che a questo fine deve convergere ogni cosa* (πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δεῖν ἅπαντᾷ)”³²⁷.

Di per sé, se orientato alla soddisfazione di bisogni reali, lo scambio non è per Aristotele contro natura, ed è anzi indispensabile per una società in cui cominci a manifestarsi un certo grado di complessità. Infatti, se nella famiglia ancora non si manifesta tale esigenza³²⁸, poiché ogni cosa è ancora in comune, con la società lo scambio diventa una necessità ineludibile, perché i bisogni della πόλις richiedono, per essere soddisfatti, che si instauri una fitta rete di relazioni tra i cittadini. È però in famiglia che si apprende a gestire il patrimonio in vista del soddisfacimento dei bisogni dei familiari e, di conseguenza, del mantenimento del nucleo familiare: analogamente, la comunità dovrà per Aristotele impiegare lo scambio in vista di questo obiettivo “secondo natura” (κατὰ φύσιν).

E tuttavia è cooriginario alla genesi dello scambio il rischio della sua degenerazione in crematistica, in prassi finalizzata al valore di scambio: “un siffatto scambio non è *contro natura* (παρὰ φύσιν) e neppure è una forma di crematistica (giacché tendeva a completare l’autosufficienza voluta da natura): da questa, però, è sorta logicamente quella”³²⁹. Vi sono dunque due diversi generi di crematistica: una “positiva”, orientata allo scambio in vista

dell'ἄπειρον di bisogni comunitari, e l'altra "negativa", avente per fine la produzione illimitata e autoreferenziale della ricchezza a vantaggio dei singoli atomi sociali³³⁰. La seconda è condannata da Aristotele, non soltanto per via della metafisica dell'ἄπειρον su cui si regge, ma anche per gli antagonismi che essa genera tra i cittadini, dissolvendo la sostanza comunitaria³³¹: "questa è necessaria e apprezzata, l'altra basata sullo scambio, *giustamente riprovata* (ψεγομένης δικαίως) (infatti non è secondo natura, ma praticata gli uni a spese degli altri)"³³².

Aristotele adombra a più riprese il pericoloso fondamento dell'illimitatezza su cui la "cattiva crematistica" si regge, ricordando la vicenda esemplare di Mida³³³: "ora, questa ricchezza, derivante da tale forma di crematistica, è *senza limiti* (ἄπειρος)"³³⁴. E ancora: "tutti quelli che esercitano la crematistica accrescono illimitatamente il denaro"³³⁵ (πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὖξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα). Più precisamente, la ricchezza inseguita dalla crematistica "non ha limiti rispetto al fine e il fine è precisamente la ricchezza di tal genere e l'acquisto dei beni"³³⁶.

La conseguenza che Aristotele ne trae si iscrive nell'orizzonte espressivo della cultura greca: "appare *necessario che ci sia un limite a ogni ricchezza* (ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλοῦτος πέρας)"³³⁷. Con sguardo ancora una volta profetico, lo Stagirita pone inoltre in relazione la "cattiva crematistica" con un proliferare ipertrofico di desideri illimitati che generano turbamento precludendo la possibilità di una vita serena e felice, determinando l'illimitata tensione verso qualcosa che è sempre differito: "causa di questo stato mentale è che si preoccupano di *vivere* (ζῆν), ma non di *vivere bene* (εὖ ζῆν), e siccome *i loro desideri si estendono all'infinito* (εἰς ἄπειρον οὖν ἔκεινς τῆς ἐπιθυμίας οὕσης), pure all'infinito bramano mezzi per appararli"³³⁸.

La *Politica* di Aristotele ci permette di distinguere, in prospettiva, le due diverse concezioni dell'economia politica che innerveranno il moderno, riconducibili rispettivamente alla "cattiva crematistica" e all'arte di amministrare la casa³³⁹. La prima concezione si configura come il frutto di un'"autofondazione" dell'economia su se stessa e sulla base dell'attribuzione al mercato di una logica provvidenzialistica di tipo immanente: in accordo con questa concezione, il legame sociale incentrato sullo scambio mercatistico fa venire meno qualsiasi altro Assoluto, perché sfocia esso stesso nel monoteismo fatalistico del mercato.

Opposta a questa prima concezione è la seconda: l'economia politica deve rispondere non alla condizione entropica del mercato feticizzato, ma al "sistema dei bisogni" sociali dell'uomo situato in comunità. Di conseguenza, deve configurarsi come una disciplina dipendente dalla politica. Quest'ultima deve informarla di sé e tenerla sempre a contatto con i reali bisogni della società: sarà questa la prospettiva di Fichte, Hegel e Marx e della loro reazione alla feticizzazione crematistica del mercato, reazione volta al ristabilimento di una prospettiva incardinata sul "giusto limite" e, per impiegare il lessico di Polanyi³⁴⁰, sulla *embeddedness* dell'economico nel tessuto della società.

Con il passaggio alla *visione cristiana del mondo*, le prerogative dell'essere (permanenza eterna dell'uno e del bene) verranno trasferite al dio trascendente, in quella che, unendo Heidegger e Lukács, potremmo qualificare come un'*onto-teo-logia sociale*: l'essere sociale codificato dai Greci si "trasferisce" in cielo e vi resta fino al sorgere della modernità. Dio diventa il riflesso della *solidarietà umana* e della *comunità etica dei credenti*, e la fede costituisce il presupposto trascendente di un umanesimo terreno antropocentrico incardinato sull'ideale del *bonum commune*. La stessa universalità di Dio esprime l'esigenza umana di unità ontologica di conoscenza e di valutazione assiologica. Così, per portare un esempio, nella poderosa architettura della *Summa Theologiae* di Tommaso, il concetto di *Deus* e quello di *bonum commune* sono solidali, trovando la loro unitarietà nel presupposto ontologico della *totalitas ante partes*: come Dio è superiore alle singole creature e ne garantisce l'unità ontologica, così la *communitas* – immagine visibile di Dio – lo è rispetto ai singoli membri e ne assicura la comunione, poiché *bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum*³⁴¹. La comunità che si batte con coraggio per la difesa del bene comune è allora l'equivalente politico del martire che affronta la morte "in vista della ricerca del bene sommo che è Dio"³⁴². Erede dell'etica anticrematistica di Aristotele, la *communitas* di Tommaso mira al *bonum commune*, fondato sul *modus*, e condanna i guadagni che eccedono i bisogni vitali: *omnis lex ad bonum commune ordinatur*³⁴³. È la stessa *lex divina* a prescrivere la conformità tra legge e bene comune: qualora questa venga contraddetta dalla *lex humana*, allora è legittimo ribellarsi al sovrano (obbedendo a Dio) per reimporre il *bonum commune*.

Sia pure da una diversa prospettiva, anche il pensiero di Guglielmo

di Ockham si presta a un'interpretazione in chiave di ontologia dell'essere sociale: in lui, teorico della "Chiesa invisibile" situata nella coscienza *individuale* dei giusti³⁴⁴, il "nominalismo", per cui l'universale è un mero *nomen* e non una realtà ontologica a sé stante, diventa la strategia teorica per sostenere, in stile francescano, che il bene non è incorporato nelle istituzioni, ma vive in una somma di individui ciascuno dei quali è ontologicamente perfetto perché segue la *paupertas*.

Del resto, la stessa figura di Gesù si comprende in questa prospettiva³⁴⁵, soprattutto in riferimento a quell'anno di misericordia del Signore (Lc 4, 14-30) che equivaleva alla remissione dei debiti, con annessa liberazione degli schiavi e redistribuzione comunitaria delle ricchezze, e che trova corrispondenza in molte testimonianze di Gesù: "se vuoi essere perfetto vai, vendi tutti i tuoi averi, dalli ai poveri e seguimi" (Mt 19, 21); "è più facile per un cammello passare per la cruna di un ago che per un ricco entrare nel regno dei cieli" (Mt 21, 24). Lo stesso episodio della "cacciata dei mercanti dal Tempio" si iscrive in questo orizzonte di senso. Il "regno dei cieli" (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) coincide allora con il regno terrestre riscattato dalla giustizia divina.

La fede per cui Gesù si immolò era la fede secondo cui il regno di Dio, già instaurato nell'alto dei cieli, doveva essere tradotto nell'aldiqua con comportamenti concreti e azioni conseguenti: "lo Spirito del Signore è sopra di me, e proprio per questo Dio mi ha unto, inviandomi a portare il lieto annuncio ai poveri, a proclamare la libertà dei prigionieri e la restituzione della vista ai ciechi, a promuovere la liberazione degli oppressi, instaurando l'anno di grazia del Signore" (Lc 4, 18-19).

Tutti erano chiamati ad abbandonare le proprietà private e a riconoscere in Dio il loro unico "proprietario", in nome di una distribuzione dei beni secondo i bisogni comunitari. La conversione collettiva avrebbe posto fine all'appropriazione della ricchezza in forma privata, in una prospettiva in cui l'ideale del regno di Dio diventa il paradigma alla cui luce agire per attuare l'ideale della giustizia sulla terra, creando una comunità in cui ogni essere umano sia libero di esprimere le proprie potenzialità: "beati coloro che sono senza potere, perché è per essi il regno dei cieli. Beati coloro che sono nell'afflizione, perché è ad essi che sarà dato conforto. Beati coloro che sono capaci di amare, perché saranno gli eredi della terra. Beati coloro che hanno fame e sete di giustizia, perché saranno saziati" (Mt

5, 3-6).

Sono note le parole con cui Gesù spiega ai suoi prescelti la ricompensa del regno di Dio: “sono stato affamato e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, sedevo straniero alla vostra porta e mi avete accolto, ero nudo e mi avete coperto, ero debole e mi avete soccorso, stavo in carcere e siete venuti da me. Allora costoro gli diranno: Signore, ma quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o che avevi sete e ti abbiamo dato da bere, o straniero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo coperto, o debole e ti abbiamo soccorso, o in carcere e siamo venuti da te? E il re risponderà loro: ogni volta che lo avete fatto a uno qualsiasi dei miei fratelli, lo avete fatto a me” (Mt 25, 35-40).

153 Questo aspetto è al centro del saggio di L. Grecchi, *Perché non possiamo non dirci Greci*, Petite Plaisance, Pistoia 2010, soprattutto pp. 59-64; cfr. inoltre C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 30 ss.

154 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; tr. it. a cura di G. Bonacina – L. Sichirullo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 188.

155 *Ibidem*.

156 K. Marx, *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, 1857-1858; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Forme di produzione precapitalistiche*, Bompiani, Milano 2009, p. 163.

157 Ivi, p. 165. Cfr. R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Polygraphischer Verlag, Zürich 1957.

158 Cfr. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1918-1922; tr. it. a cura di J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Guanda, Parma 1991, p. 277.

159 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1817-1829; tr. it. a cura di P. D'Angelo, *Lezioni di estetica*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 165.

160 *Ibidem*.

161 *Ibidem*.

162 Ivi, p. 164.

163 Ivi, p. 99.

164 Ivi, p. 106.

165 K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 359.

166 Ivi, p. 917.

167 È a questo proposito che si ripropone la *vexata quaestio* della valutazione di un mondo storico fondato sul concetto di “limite” e, insieme, contraddittoriamente, su quella *mancata universalizzazione* che rendeva possibile la considerazione delle donne come “uomini mancati”, dei fanciulli come “uomini in potenza” e degli schiavi come “strumenti vocali”: “Io schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata” (Aristotele, *Politica*, 1260 a; tr. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 20026, p. 27). Occorre tenersi a debita distanza dalle troppo facili e frequenti identificazioni del mondo greco con la schiavitù *tout court*. Ci sembra del tutto condivisibile, nella sua semplice profondità, la constatazione di Horkheimer: “la democrazia non è altro che la *polis* greca senza schiavi” (M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, in *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, non pubblicato, p. 25). Diversi storici e interpreti del mondo antico hanno adombrato come la Grecia classica sia stata soprattutto una società di *piccoli produttori indipendenti*, contadini, artigiani e commerciali, non una società *toto coelo* schiavista, quale divenne solo in epoca ellenistica. Questa tesi è stata variamente argomentata da storici con profili alquanto diversi, tra cui si può ricordare, ad esempio, Ellen Meiksins Wood, che nel suo *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy* (Verso, London 1988) ha mostrato come, nell’Atene di Pericle, la schiavitù fosse un fenomeno minoritario e marginale, poiché si trattava soprattutto di una società di “contadini e cittadini”. La tesi campeggia anche nel volume di Thanassis Kalomalos, *L'eredità di indipendenza dei Greci* (Stochastes, Atene 2003), in cui si mostra come la schiavitù non andò mai a occupare interamente la produzione della società greca classica né una sua parte decisiva. Cfr. AA.VV., *Analisi marxista e società antiche*, Atti dell'Istituto Gramsci, a cura di L. Capogrossi, A. Giardina e A. Schiavone, Roma 1978; M. Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977.

168 K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 185.

169 *Ibidem*.

170 “Motivo propulsore e scopo determinante del processo capitalistico di produzione è in primo luogo la maggior possibile autovalorizzazione del capitale, cioè la produzione di plusvalore più grande possibile, e quindi il maggiore sfruttamento possibile della forza-lavoro da parte del capitalista”: Id., *Il capitale*, I, tomo 2, cit., p. 28.

- 171 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 35 ss. Cfr. inoltre S. Notargiacomo, *Medietà e proporzione*, Lampi di Stampa, Milano 2011.
- 172 Si può inoltre ricordare la determinazione greca *sub specie temporis* del “limite” come “tempo giusto”, *καρπός*, ossia come capacità di carpire il “momento opportuno”, sospeso con consistenza puntiforme tra due estremi. Cfr. soprattutto G. Marramato, *Kairos: apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 89-106; Id., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 89-95.
- 173 Aristotele, *Poetica*, 1449 b 24-28; tr. it. a cura di D. Pesce, Bompiani, Milano 2000, p. 67.
- 174 Cfr. ad es. Aristofane, *Pluto*, vv. 502-504.
- 175 Cfr. M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, 1947; tr. it. a cura di G. Reale, *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2006, pp. 185-234. Si può dunque concordare con la tesi portante del testo di Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei greci* (Le Monnier, Firenze 1934), secondo cui, come attesta inequivocabilmente il loro lessico, furono i Greci a scoprire lo stesso concetto di infinito come “illimitato”: a patto però che la si integri sostenendo che, non appena essi lo scoprirono, lo esorcizzarono tramite il *φάρμακον* del “limite”.
- 176 Cfr. Platone, *Filebo*, 26 A, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., p. 440.
- 177 Cfr. L. Gernet, *Les Grecs sans miracle*, 1983; tr. it. a cura di R. Di Donato, *I Greci senza miracolo*, Editori Riuniti, Roma 1986. Si veda inoltre G. Casertano, *La nascita della filosofia vista dai Greci*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.
- 178 Aristotele, *Metafisica*, 986 b 14, cit., p. 31.
- 179 Cfr. soprattutto J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1965; tr. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978; A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958; G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society*, 1955; tr. it. *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica*, Vallecchi, Firenze 1973; C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit.; L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.
- 180 Ogni volta che si studiano autori pre-pericli, occorre “privilegiare il rapporto tra ogni singolo autore e la sua singola città” (A. Capizzi, *La repubblica cosmica*, cit., p. 13).
- 181 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 31 ss. Secondo quanto sottolineato da Bruno Snell, la cifra unitaria delle riflessioni degli *ἑτῆροι* deve essere individuata nel fatto che “essi insistono sulla misura e sui limiti di tutto ciò che è umano – anche il ‘conosci te stesso’ non significa null’altro”, nella misura in cui prescrive di conoscere la propria finitudine e, di conseguenza, di attenersi al *μέτρον*. Cfr. *I sette sapienti: vite e opinioni nell'edizione di Bruno Snell*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, p. 44.
- 182 Ivi, p. 41.
- 183 Ivi, p. 39.
- 184 Ivi, p. 41.
- 185 Aristotele, *Metafisica*, 983 b 20-21, cit., p. 17.
- 186 Id., *Politica*, A 11, 1259 a 5-35, cit., p. 24.
- 187 *I sette sapienti: vite e opinioni nell'edizione di Bruno Snell*, cit., p. 135.
- 188 Ivi, p. 139.
- 189 Cfr. L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, cit., pp. 59-64. Cfr. inoltre M.F. Sciacca, *La metafisica di Platone*, Putrella, Roma 1938, pp. 11 ss.: “il problema cosmologico, in senso metafisico, è dunque il problema del significato dell'esistenza in generale” (ivi, p. 11).
- 190 Cfr. Platone, *Fedro*, 230 D, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., p. 541.
- 191 M.T. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, V, 4, 10.
- 192 “Per indicare l'ordine dell'universo, i greci usavano la parola *κόσμος*, il cui significato originario era connesso con l'ordinamento sociale, tanto che se ne ritrova la radice in molti termini politici. [...] Perciò i filosofi ionici descrissero l'ordine dell'universo ricorrendo ai termini dell'ordine tribale”: G. Thomson, *Aeschylus and Athens: a Study in the Social Origins of Drama*, 1941; tr. it. a cura di L. Fua, *Eschilo e Atene*, Einaudi, Torino 1949, p. 130.
- 193 A. Capizzi, *La repubblica cosmica*, cit., p. 116.
- 194 Ivi, p. 108: “il linguaggio usato per esprimere i rapporti tra gli enti che costituiscono la natura del mondo contiene, con una frequenza sbalorditiva, espressioni inequivocabilmente politiche”.
- 195 Werner Jaeger più di ogni altro ha colto il valore assoluto dell'uomo per i Greci, con la conseguente etica del limite e del finito: “la posizione dell'uomo nell'universo è il tema classico della filosofia greca” (*Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, 1934-1947; tr. it. a cura di G. Reale, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, p. 114). E ancora: “l'umanesimo, in questo senso, è sostanzialmente una creazione dei Greci” (ivi, p. 517). Per Marino Gentile, “nel pensiero greco l'uomo è infatti primo soggetto e primo oggetto della ricerca” (M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947, p. 182). Questo tema è stato messo in luce anche da Luca Grecchi nei suoi lavori *L'umanesimo della antica filosofia greca* (cit.), *L'umanesimo di Platone* (Petite Plaisance, Pistoia 2007), *L'umanesimo di Aristotele* (ivi 2008), *L'umanesimo di Plotino* (ivi 2010).
- 196 R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 69.
- 197 “La problematica dell'eleatismo e dei naturalisti [...] è spesso umanistica” (E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Edizioni Radio Italiane, Torino 1959, p. 66), con la conseguenza che “essere e non essere non sono in sé, ma in funzione dell'uomo: chi dichiara o decide se una cosa è o non è, è l'uomo” (ivi, p. 126).
- 198 DK, 12 B 1, cit., p. 197.
- 199 Come ha rilevato Jaeger in riferimento ad Anassimandro, “dalla vita sociale della *πόλις* egli trasferì il concetto di *dikē*

- nella natura, e spiegò il nesso causale del divenire e del perire delle cose come una contesa giudiziaria, nella quale esse debbono tributarsi reciprocamente ammenda e risarcimento per la propria ingiustizia secondo la sentenza del tempo”: W. Jaeger, *Paideta*, cit., p. 214. “Come nella *Repubblica* di Platone l’universo è la struttura dell’anima umana scritta a caratteri più grandi, così per Anassimandro l’universo tende a essere un ordine sociale scritto più grande”: Ivi, p. 300.
- 200 J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 404-405.
- 201 Cfr. soprattutto C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 30 ss.; M. Pohlenz, *L’uomo greco*, cit., p. 233.
- 202 Cfr. G.K. Jenkins, *Ancient Greek Coins*, Barrie and Jenkins, London 1972; C.T. Seltman, *Greek Coins: a History of Metallic Currency and Coinage down to the Fall of the Hellenistic Kingdoms*, Methuen, London 1933.
- 203 *I sette sapienti: vite e opinioni* nell’edizione di Bruno Snell, cit., p. 41.
- 204 Ivi, p. 44.
- 205 Ivi, p. 137.
- 206 G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801; tr. it. a cura di R. Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, in Id., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 15. Cfr. G. Schulte, *Hegel oder das Bedürfnis nach Philosophie*, Olms, Hildesheim 1982.
- 207 A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009, pp. 10-11.
- 208 J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 404.
- 209 Cfr. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, 1962; tr. it. a cura di F. Codino, *Le origini del pensiero greco*, SE, Milano 2007, pp. 69-79.
- 210 *I sette sapienti: vite e opinioni* nell’edizione di Bruno Snell, cit., p. 79.
- 211 Fr. 4 West, VV. 1-10, 17-20.
- 212 Cfr. soprattutto W.G. Forrest, *The Emergence of Greek Democracy*, 1966; tr. it. a cura di V. Mantovani, *Le origini della democrazia greca: caratteri del pensiero politico greco tra l’800 e il 400 a. C.*, Il Saggiatore, Milano 1966; P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d’ailleurs*, 1990; tr. it. *La democrazia greca nell’immaginario dei moderni*, Il Saggiatore, Milano 1996. In perfetta continuità con il profilo di Solone, la figura di *Clistene* (565 a.C. – 492 a.C.) deve essere interpretata, per un verso, come snodo decisivo per la genesi della democrazia ateniese (cfr. D. Musti, *Demokratia. Origini di un’idea*, Laterza, Roma-Bari 1995) quale verrà realizzata nel V secolo, in modo ancora più solido, ad opera di Pericle e, per un altro verso, in maniera complementare, come un ulteriore tentativo, in sintonia con l’operato soloniano, di salvaguardare la comunità tramite il ristabilimento del “giusto limite”.
- 213 Aristotele, *Metafisica*, 985 b 24-26, cit., p. 27.
- 214 Ivi, 986 a 1-2, p. 27.
- 215 Ivi, 985 b 29-31, p. 27.
- 216 Cfr. L. Grecchi, *L’umanesimo della antica filosofia greca*, cit., pp. 77-80.
- 217 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 986 a 22-28, cit., p. 29.
- 218 Aristotele stesso ci suggerisce che il limite e l’illimitato costituivano la coppia decisiva: “essi ritennero che il *limitato* (τὸ πεπερασμένον) e l’*illimitato* (ἄπειρον) e l’*uno* (τὸ ἓν) non fossero attributi di altre realtà (per esempio, fuoco o terra o qualcos’altro) ma che l’illimitato stesso e l’uno fossero la *sostanza* (οὐσία) delle cose delle quali si predicano, e che perciò il numero fosse la sostanza di tutte le cose”: Aristotele, *Metafisica*, 987 a 16-19, cit., p. 33.
- 219 DK, 58 B 7, cit., p. 933.
- 220 Ivi, pp. 1009-1029.
- 221 “L’uomo è per natura uno ζῷον πολιτικὸν quindi chi vive fuori dalla comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all’uomo”: Aristotele, *Politica*, I A, 2, 1253 a 3, cit., p. 6. Cfr. Id., *Etica Nicomachea*, I, 1169 b 18, in Id., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, p. 871: “l’essere umano, infatti, è un animale politico ed è portato naturalmente a vivere insieme agli altri (συζῆν πεφυκός)”. Cfr. G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, 1973; tr. it. a cura di M.L. Violante, *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985.
- 222 Aristotele, *Politica*, I A, 2, 1253 a 10, cit., p. 6: “l’uomo, solo tra gli animali, ha il λόγος”.
- 223 Cfr. C. Preve, *Storia dell’etica*, cit., pp. 37-45; Id., *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 81-85.
- 224 *Odissea*, VII, vv. 309-310, tr. it. a cura di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1998, p. 193.
- 225 Esiodo, *Opere e i giorni*, v. 686, tr. it. in Id., *Tutte le opere e i frammenti*, a cura di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2009, p. 223.
- 226 Si veda G. Semeraro, *L’infinito: un equivoco millenario*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- 227 Αἰδοῖός τε μοι εἶναι ἅμα δεινός τε: Platone, *Teeteto*, 183 E ss., in Id., *Tutti gli scritti*, cit., p. 231.
- 228 *Ibidem*.
- 229 Scrive Capizzi a proposito di Eraclito: “fa un uso molto frequente del linguaggio politico applicato alla natura” (*La repubblica cosmica*, cit., p. 110). Si veda anche Id., *Eraclito e la sua leggenda: proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1979.
- 230 Secondo Mondolfo, Eraclito “segue una tendenza alla conversione di concetti umani in concetti cosmici, che è caratteristica del processo di formazione della filosofia greca” (R. Mondolfo – E. Zeller, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1950-1951, parte I, vol. IV, p. 103).
- 231 Cfr. C. Preve, *Storia dell’etica*, cit., pp. 30 ss.
- 232 Οὔψῃσι περὶ φύσεως τὸ σύγγραμμα ἀλλὰ περὶ πολιτείας: Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, IX, 15, cit., p. 1045.

233 DK, 22 A 1, cit., p. 323.

234 DK, 22 B 53, cit., p. 353.

235 La stessa idea di Eraclito che “tutte le cose si generano e si distruggono, per via del contrasto (B 80), è un trasferimento al cosmo delle esperienze sociali e politiche delle città ioniche, che da un lato si ingrandivano con le differenziazioni e le lotte intestine ed esteriori, espandendosi per mezzo di conquiste, colonizzazioni e commerci, dall’altro preparavano per questa stessa via la loro dissoluzione e rovina finali” (R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell’antichità classica*, cit., p. 68).

236 Cfr. C. Preve, *Storia dell’etica*, cit., pp. 30 ss.

237 DK, 22 B 30, cit., p. 349.

238 DK, 22 B 50, cit., p. 353.

239 DK, 22 B 94, cit., p. 363.

240 DK, 22 B 113, cit., p. 367.

241 DK, 22 B 2, cit., p. 341.

242 DK, 22 B 116, cit., p. 369.

243 “Eraclito dice che per coloro che sono svegli esiste un *mondo unico e comune* (ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον), e che invece ciascuno di coloro che dormono torna *nel proprio mondo* (εἰς ἴδιον)” (DK, 22 B 89, cit., p. 363).

244 DK, 22 B 89, cit., p. 363.

245 “Pregato poi dai suoi concittadini di istituire leggi, si rifiutò di farlo, adducendo il motivo che la città era già dominata da una cattiva costituzione. Ritiratosi presso il tempio di Artemide, giocava a dadi con i bambini e, poiché gli Efesini gli si fecero attorno, disse: ‘di che cosa, o pessima gente, vi meravigliate? Non è forse meglio fare questo, piuttosto che prendere parte alla vita politica insieme con voi?’. Da ultimo divenne un misantropo, e passava la sua vita vagando sui monti, cibandosi di erbe e di vegetali” (DK, 22 A 1, cit., p. 317).

246 DK, 22 B 125 a, cit., p. 371.

247 “Bisogna che il popolo combatta per la legge come per le mura della città”: DK, 22 B 44, cit., p. 351. Cfr. anche DK, 22 A 3 b, cit., pp. 325-327. Cfr. L. Grecchi, *L’umanesimo della antica filosofia greca*, cit., pp. 80-84.

248 DK, 28 A 18, cit., p. 459.

249 George Thomson e Alfred Sohn-Rethel hanno posto in relazione la genesi del concetto parmenideo di “essere” con il conio della moneta e con l’astrazione da essa resa per la prima volta possibile. Thomson (*I primi filosofi*, cit.) e Sohn-Rethel (*Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, 1970; tr. it. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale: per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano 1977) ipotizzano che il concetto di εἶναι di Parmenide si origini dalla circolazione della moneta coniata a partire dalla Lidia e dalle isole di Chio e di Egina. La moneta è astratta perché permette di scambiare merci qualitativamente diverse, unificate però dall’universale scambiabilità di un solo equivalente universale. Il concetto di *essere* sarebbe allora l’equivalente filosofico della realtà economica della moneta, poiché come la moneta unifica tutte le merci, così l’essere unifica i concetti particolari sussumendoli sotto il suo filosofico primato astratto.

250 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 45 ss.; M. Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo: interpretazioni e problemi*, LED, Milano 2005.

251 DK, 28 B 1, cit., p. 481.

252 DK, 28 B 8, cit., p. 491.

253 DK, 28 A 12, cit., p. 457.

254 DK, 28 A 1, cit., p. 453.

255 DK, 28 B 8, cit., p. 489.

256 DK, 28 B 6, cit., p. 485.

257 Questa tesi è centrale nell’opera di A. Capizzi, *La porta di Parmenide: due saggi per una nuova lettura del poema*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1975.

258 DK, 28 B 8, cit., p. 491.

259 DK, 28 B 8, cit., p. 493.

260 DK, 21 A 28, cit., p. 275. “Senofane sostiene, poi, che nulla nasce, né perisce, né si muove (κινεῖσθαι), e che il tutto è uno, e non conosce mutamento. Dice anche che Dio è *eterno* (αἰδίων), uno e uguale a se stesso in ogni sua parte, limitato, sferico e dotato di percezione in tutte le sue parti”.

261 DK, 68 B 191, in *I Presocratici*, cit., p. 1411.

262 DK, 68 B 102, cit., p. 1379.

263 DK, 68 B 233, cit., p. 1421.

264 DK, 68 B 70, cit., p. 1373.

265 DK, 31 A 1, cit., p. 573.

266 DK, 31 B 6, cit., p. 653.

267 Trova qui pieno riscontro la tesi di Mondolfo, secondo cui il processo cosmico dei Presocratici “è in tutto e per tutto un processo morale” (E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, cit., parte I, volume II, p. 35).

268 DK, 31 B 26, cit., p. 669. Disponiamo di un prezioso frammento di Aezio: “Empedocle sostiene che *l’Uno* (τὸ ἓν) sia *sferico* (σφαίροειδές), *eterno* (αἰδίων) e *immobile* (ἀκίνητον), che l’Uno sia necessità e che la sua materia siano i *quattro elementi* (τέτταρα στοιχεῖα); forme, poi, sarebbero Contesa e Amicizia. Definisce, poi, anche gli altri elementi ‘dèi’ e la

loro mescolanza 'il cosmo' e oltre a questi vi è 'lo Sfero' (τὸν Σφαῖρον) in cui tutti questi si risolveranno, poiché esso è l'uniforme (μονοειδές)" (DK, 31 A 32, cit., p. 597).

269 Epicuro, *Massime capitali*, XXI, in H. Usener, *Epicurea*, 1887; tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2002, p. 203. Ci permettiamo di rimandare al nostro *La farmacia di Epicuro: la filosofia come terapia dell'anima*, Il Prato, Padova 2006, con presentazione di G. Reale.

270 Prova ne è la piena accettazione da parte di Socrate, narrata nel *Critone* platonico, della propria morte nel completo rispetto dei *Sitten* della sua πόλις. Cfr. Platone, *Critone*, 51 A – D, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., pp. 147-149.

271 Id., *Apologia di Socrate*, 30 D 7 – E 1, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., p. 36.

272 Cfr. A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo*, cit., pp. 50-51.

273 Cfr. O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Francke, Bern 1947. Il σωκρατικός λόγος, dialogo filosofico teatralizzato pubblicamente nei perimetri dell'ἀγορά, è incardinato sui due momenti reciprocamente connessi dell'ironia e della maieutica. La prima coincide con la tecnica dell'ammissione di "sapere di non sapere", in modo da indurre gli interlocutori a esporsi al percorso catartico della discussione serrata. Dal canto suo, la maieutica si identifica con la τέχνη che permette di far partorire i concetti e le verità, di cui gli uomini sono gravidi, tramite la prassi del dialogo veritativo. Ironico e maieutico, il dialogo socratico è, al tempo stesso, fondazionale e veritativo, in quanto fondativo della comune ricerca di una verità presupposta come esistente e possibile da svelare tramite la prassi comunicativa comunitaria. Cfr. A. Tagliapietra, *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 350.

274 Platone, *Menone*, 80 A 4-6, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., p. 949.

275 Id., *Apologia di Socrate*, 30 E, cit., p. 36.

276 DK, 80 B 1, cit., p. 1575.

277 Questa seconda possibilità esegetica, di tipo universalistico, è stata adombrata da interpreti come Theodor Gomperz, in *Sophistik und Rhetorik* (Teubner, Leipzig 1912), e Martin Heidegger, in *Der europäische Nihilismus* (1961; tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 20103, pp. 160-167).

278 Cfr. Platone, *Lettera VII*, 324 C – 326 A; tr. it. a cura di R. Radice, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., pp. 1806-1807.

279 Del resto, nel VI libro della *Repubblica* questa fusione dei due piani del divenire eracleo e della permanenza parmenidea è delineata nella forma del compito, per il filosofo collocato nel "magma" dei vorticosi mutamenti che ritmano la vita della comunità, di assumere come punto di riferimento l'essere immutabile, nella fattispecie quel Bene che è fonte di unitarietà della molteplicità del sensibile: "i filosofi sono coloro che hanno la capacità di attingere alle realtà che sono sempre nello stesso modo e identiche a sé, mentre quelli che non hanno questa capacità vanno errando tra le molte realtà che sono in molti modi e per questo non sono filosofi" (Platone, *Repubblica*, VI, 484 B, cit., p. 1213). Cfr. ivi, VI, 485 A-B, p. 1214.

280 Cfr. M. Vegetti, "Katabasis", in Platone, *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli 1998, I, pp. 93-104.

281 Platone, *Repubblica*, II, 372 A – 374 A, cit., pp. 1120-1122.

282 Ivi, III, 401 D – 402 E, pp. 1145-1146.

283 Ivi, III, 411 E – 412 B, p. 1154. Cfr. Id., *Lachete*, 188 D, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., p. 724.

284 Id., *Repubblica*, III, 416 D – 417 B, cit., pp. 1158-1159.

285 Ivi, IV, 419 A – 421 E, pp. 1160-1162.

286 Ivi, IV, 423 b, p. 1163.

287 Id., *Leggi*, 690 D – 691 D, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., pp. 1514-1515.

288 Ivi, 744 D, p. 1559.

289 Cfr. ivi, I, 636 D-E, p. 1470.

290 Id., *Timeo*, 34 A, cit., p. 1364.

291 Id., *Filebo*, 14 C – 16 A, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., pp. 430-432.

292 Ivi, 16 A – 17 A, p. 432; 24 A 25 B, pp. 438-439.

293 Ivi, 24 A, p. 438.

294 Ivi, 26 E ss., pp. 441 ss.

295 Ivi, 66 A, p. 474. "La potenza del Bene ci è sfuggita nella natura del Bello; infatti la misura (μετρίτης) e la proporzione (συμμετρία) risultano essere, dappertutto, bellezza (κάλλος) e virtù (ἀρετή)": ivi, 64 E, p. 473.

296 Id., *Protagora*, 357 A, cit., p. 846.

297 *Ibidem*.

298 Ivi, 357 B, p. 846.

299 Id., *Politico*, 284 A-B, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., p. 343. Cfr. L. Grecchi, *L'umanesimo di Platone*, cit., pp. 44-81.

300 Platone, *Politico*, 284 D, cit., p. 343.

301 Ivi, 285 C – 287 B, pp. 344-345.

302 Ivi, 273 E, cit., p. 333. Cfr. M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

303 Come ha sottolineato Koyré (cfr. *Introduction à la lecture de Platon*, 1945; tr. it. a cura di L. Sichirullo, *Introduzione a Platone*, Editori Riuniti, Roma 1996), più che come un nemico della democrazia, Platone deve essere inteso come avversario della sofistica, non soltanto perché il sofista, distruttore del problema della verità, è "mercificatore della parola" e "cacciatore di giovani facoltosi" (cfr. Platone, *Sofista*, 223 C ss., in Id., *Tutti gli scritti*, cit., pp. 270 ss.), ma anche perché è il "preparatore" del tiranno, ossia dell'uomo smisurato per antonomasia.

- 304 H.J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Winter, Heidelberg 1959. Cfr. inoltre R. Heinaman, *Plato and Aristotle's Ethics*, Ashgate, Aldershot 2003.
- 305 Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 36 ss., cit., p. 501.
- 306 Ivi, II, 8, 1109 a 20 ss., p. 513. Cfr. A. Alberti (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990.
- 307 Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 8, 1151 a 19, cit., p. 759.
- 308 Ivi, II, 6, 1106 b 14-15, p. 501.
- 309 Id., *Etica Eudemia*, II, 5 1222 a 10-13, in Id., *Le tre etiche*, cit., p. 53. Su questo tema, cfr. H. Schilling, *Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur "Nikomachischen Ethik" des Aristoteles*, Mohr, Tübingen 1930.
- 310 Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1107 a 1-2, p. 501.
- 311 Orazio, *Sermones*, I, 1, 106-107.
- 312 Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 33-34, cit., p. 501.
- 313 Ivi, II, 9, 1109 a 25-27, p. 513.
- 314 Ivi, II, 6, 1106 a 28, p. 499.
- 315 Ivi, II, 6, 1106 a 30, p. 499.
- 316 Id., *Etica Eudemia*, II, 1221 a 3, cit., p. 47. Il guadagno illimitato è un eccesso rispetto al giusto guadagno: "lo speculatore, poi, è colui che tende a trarre profitto da ogni situazione" (κερδᾶλεός δὲ ὁ πανταχόθεν πλεονεκτικός) (ivi, 1221 a 23-24, p. 47).
- 317 Id., *Etica Nicomachea*, I, 5, 1096 a 5-8, cit., p. 443.
- 318 Id., *Politica*, IV, 11, 1295 a 35-b 9, cit., pp. 135-136.
- 319 "Vediamo che ogni stato è una comunità (κοινωνίαν τινά)": ivi, I, 1, 1252 a, p. 3.
- 320 Ivi, VII, 4, 1326 a 33 ss., pp. 231 ss.
- 321 Ivi, VII, 4, 1326 a 33-34, p. 231.
- 322 C. Vigna, *Invito al pensiero di Aristotele*, Mursia, Milano 1992, p. 195. Cfr. C. Preve, *L'eguale libertà: saggio sulla natura umana*, Vangelista, Milano 1994, pp. 87 ss.
- 323 Aristotele, *Politica*, I, 8, 1256 a 4-7, cit., p. 15.
- 324 Ivi, I, 8, 1256 a 11-12, p. 15. Cfr. M. Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, La Nuova Italia, Firenze 1983.
- 325 Aristotele, *Politica*, I, 8, 1256 b 27-33, cit., p. 17.
- 326 Ivi, I, 9, 1256 b 40 – 1257 a 7, p. 18. Cfr. S. Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon, Oxford 1995.
- 327 Aristotele, *Politica*, I, 9, 1258 a 13-14, p. 21.
- 328 Ivi, I, 9, 1257 a 20-24, p. 18.
- 329 Ivi, I, 9, 1257 a 29-31, p. 19.
- 330 "La crematistica e la ricchezza naturale sono diverse perché l'una rientra nell'amministrazione della casa, l'altra nel commercio e produce ricchezza": ivi, I, 9, 1257 b 20-22, p. 20.
- 331 Cfr. L. Ruggiu, *Aristotele e la genesi dello spazio economico*, in Id. (a cura di), *Genesis dello spazio economico. Il labirinto della ragione sociale*, Guida, Napoli 1982, pp. 49 ss.
- 332 Aristotele, *Politica*, I, 10, 1258 a 39 – 1258 b 4, p. 22.
- 333 Ivi, I, 9, 1257 b 17, p. 20.
- 334 Ivi, I, 9, 1257 b 24-25, p. 20.
- 335 Ivi, I, 9, 1257 b 34-35, p. 20.
- 336 Ivi, I, 9, 1257 b 29-31, p. 20.
- 337 Ivi, I, 9, 1257 b 32-33, p. 20.
- 338 Ivi, I, 9, 1257 b 40 – 1258 a 2, p. 20.
- 339 Cfr. K. Polanyi, *Aristotle discovers Economy*, in AA.VV., *Trade and Market in the Early Empires*, 1957; tr. it. a cura di E. Somaini, *Aristotele scopre l'economia*, in AA.VV., *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino 1978, pp. 75-113; C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 90 ss.
- 340 Cfr. Id., *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston 1944.
- 341 Tommaso, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 3.
- 342 Ivi, II-II, q. 123, a. 5.
- 343 Ivi, I-II, q. 90, a. 2.
- 344 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 45 ss.
- 345 Si veda Id. – M. Bontempelli, *Gesù: uomo nella storia, Dio nel pensiero*, C.R.T., Pistoia 1997.

3. Fase astratta: il capitalismo pone se stesso

“Oro? Giallo, luccicante, prezioso oro? Basterà un po’ di questo per rendere nero il bianco, bello il brutto, dritto il torto, nobile il basso, giovane il vecchio, valoroso il codardo. Oh dèi, perché questo? Che è mai, o dèi? Questo vi toglierà dal fianco i vostri preti e i vostri servi e strapperà l’origliere di sotto la testa dei malati ancora vigorosi. Questo schiavo giallo cucirà e romperà ogni fede, benedirà il maledetto e farà adorare la livida lebbra, collocherà in alto il ladro e gli darà titoli, genuflessioni ed encomio sul banco dei senatori; è lui che spinge l’esausta vedova a sposarsi ancora. Colei che un ospedale di ulcerosi respingerebbe con nausea, l’oro la profuma e la imbalsama come un dì d’aprile. Orsù dunque, maledetto fango, comune bagascia del genere umano che metti a soquadro la marmaglia dei popoli, io voglio darti il tuo vero posto nel mondo”.

(W. Shakespeare, *Timone d’Atene*)

3.1 Accumulazione originaria e produzione della soggettività disciplinata

“Il capitale viene al mondo grondante sangue e sporcia dalla testa ai piedi”.

(K. Marx, *Il capitale*)

“Una ‘anatomia politica’, che è anche una ‘meccanica del potere’, va nascendo. Essa definisce come si può far presa sui corpi degli altri non semplicemente perché facciano ciò che il potere desidera, ma perché operino come esso vuole, con le tecniche e secondo la rapidità e l’efficacia che esso determina”.

(M. Foucault, *Sorvegliare e punire*)

Che il mondo moderno si fondi sull’occupazione totale dello spazio materiale e simbolico da parte delle logiche di illimitata creazione di plusvalore è, come si è visto, tematizzato dallo stesso Marx: “quindi il movimento del capitale è *senza misura (maßlos)*”³⁴⁶. Si tratta di un’espressione che compendia le considerazioni svolte da Aristotele sulla “cattiva crematistica” e trova un suo remoto precedente nella considerazione di Solone, secondo cui “limite alcuno di ricchezza non c’è né si scorge per gli uomini”³⁴⁷ (πλοῦτουδ’ οὐθὲν τέρμα πᾶσι φασμένον ἀνδράσι κείναι). In un altro snodo decisivo della sua

opera, Marx riprende l'idea del “cattivo infinito” e non manca di rilevare il rovesciamento che esso ha operato della *saggezza del finito* propria del mondo greco:

“Tutto diventa vendibile o acquistabile. La circolazione diventa il grande alambicco sociale dove tutto affluisce per tornare a uscirne come cristallo di denaro. A questa alchimia non resistono neppure le ossa dei santi e meno ancora altre meno rozze *res sacrosanctae, extra commercium hominum*. Come nel denaro è cancellata ogni distinzione qualitativa delle merci, il denaro cancella per parte sua, *leveller* radicale, tutte le distinzioni. Ma anche il denaro è merce, una cosa esterna, che può diventare proprietà privata di ognuno. Così la potenza sociale diventa potenza privata della persona privata. Perciò la società antica lo denuncia come *moneta dissolvitrice* del suo ordinamento economico e politico. La società moderna che già dalla sua prima infanzia ha preso Plutone per i capelli, e lo va traendo fuori dalle viscere della terra, saluta nell'aureo Gral la splendente incarnazione del suo principio di vita più proprio”³⁴⁸.

Già da questa determinazione, per inciso, emerge come il pensiero di Marx si configuri come un *umanesimo*, perché pone in relazione dialettica, nella dimensione storica schiusasi con il moderno, un *ente finito* (l'uomo), esistente in un ambiente anch'esso finito (la natura terrestre, con i suoi limiti ecologici e ambientali), con un *processo illimitato e illimitabile*, l'accumulazione capitalistica, il moderno ἄπειρον di Anassimandro, che, se non sarà arrestato in tempo, costringerà il genere umano a δίκην δίδοναι. Sempre in *Das Kapital*, Marx codifica in modo forse ancora più esplicito la metafisica sisifea dell'illimitatezza come *teleologia segreta del capitalismo*:

“L'impulso alla tesaurizzazione è per natura senza misura. Il denaro è, *qualitativamente* ossia secondo la sua forma senza limiti; cioè è rappresentante generale della ricchezza materiale, perché è immediatamente convertibile in ogni merce. Ma allo stesso tempo ogni somma reale di denaro è limitata *quantitativamente*, e quindi è anche soltanto mezzo d'acquisto di efficacia limitata. Questa contraddizione tra il limite quantitativo e l'illimitatezza qualitativa del denaro rispinge sempre il tesaurizzatore al lavoro di Sisifo dell'*accumulazione*. Al tesaurizzatore succede come al conquistatore del mondo: la conquista di un nuovo paese è solo la conquista di un nuovo confine”³⁴⁹.

Non deve stupire che, nel primo libro di *Das Kapital*, Aristotele figuri tra gli autori più citati e più approvati³⁵⁰. Da lui Marx desume non solamente la distinzione tra *Gebrauchswert* e *Tauschwert*, ma pure le due alternative forme di produzione, l'“economia domestica” volta all'appagamento dei bisogni della società (M-D-M) e la “cattiva

crematistica” finalizzata all’arricchimento illimitato (D-M-DI): alternativa che Marx colloca nel quadro di una filosofia della storia hegeliana.

Vi è una prismatica gamma di teorie diverse sulla nascita del capitalismo che insistono su aspetti e cause differenti e che, di conseguenza, prospettano modelli teorici alquanto eterogenei per rendere conto della genesi del nuovo modo di produzione e di esistenza cooriginario alla modernità³⁵¹. Ad esempio, vi è stato chi, come Maurice Dobb³⁵², ha mostrato come il motivo propulsore del capitalismo debba essere individuato in una logica, propria dell’Inghilterra, di progressiva introduzione di metodi di sfruttamento capitalistico nell’agricoltura, introduzione agevolata da fattori strettamente geografici (l’insularità, ad esempio, che non rendeva indispensabili grandi e dispendiosi eserciti stanziati e che invece facilitava lo sviluppo di una flotta mercantile).

Diversamente da Dobb, Paul Sweezy³⁵³, mostrò come a determinare il sorgere del capitalismo furono principalmente cause di tipo “esterno”, che egli individuò nell’immensa accumulazione di ricchezza permessa dal “commercio triangolare” tra Europa, Africa e America, con annessa la pratica del razzismo come legittimazione dell’espropriazione colonialistica³⁵⁴. Addirittura, Robert Brenner³⁵⁵ si è spinto a sostenere il carattere aleatorio della nascita del nuovo modo di produzione in Inghilterra. Né può essere dimenticata la nota tesi di Max Weber – pietra miliare tanto degli studi sul capitalismo quanto del polifonico dibattito sul *Säkularisierungstheorem* – sulla moderna società capitalistica come esito di quel *Säkularisationsprozess*³⁵⁶ che avrebbe portato alla nascita del *Geist* del moderno capitalismo da una forma secolarizzata dell’etica protestante.

Al di là della prospettiva assunta, l’atto genetico del capitalismo deve essere fatto risalire a quel lasso di tempo compreso tra la fine del XV secolo e l’inizio del XVI. Secondo la scansione della nostra fenomenologia, questa fase coincide con l’“*autoposizione*” del *capitalismo* – la *fase astratta* –, corrispondente al duplice e simmetrico movimento di *rimozione programmatica di ogni residuo comunitario* (terre comuni, associazioni comunitarie, pensiero della comunità e del limite, ecc.) e di *privatizzazione violenta di ogni realtà*, con la creazione di un *ordine disciplinare* essenziale per l’illimitata produzione del plusvalore e la costituzione di un *pensiero astratto* funzionale alla neutralizzazione del carattere storicamente determinato del nuovo modo di produzione.

Il mondo del mercato, rappresentato come increato e immutabilmente eterno, secerne un pensiero anch'esso raffigurato come privo di genesi. Si comprende così in che senso e secondo quali presupposti quello capitalistico, nella sua fase astratta, sia un pensiero "naturalistico", la cui *astrazione reale* si fonda sulla destoricizzazione e sulla desocializzazione del *soggetto* (da Cartesio a Kant), della *comunità* (Hobbes), della *proprietà privata* (Locke), della *natura umana* (Hume), della *produzione* e dello *scambio* (Adam Smith): la *naturalizzazione tramite astrazione* è, appunto, la *falsa coscienza necessaria* del suo modo di nascondere la sua storicità e, dunque, la sua non-eternità.

La produzione capitalistica specifica, storicamente determinata, viene per questo motivo, tramite il movimento di astrazione reale, ipostatizzata nella forma della "*produzione in generale*", dell'eterna legge della produzione fondata sulla natura umana liberoscambista, e ogni aspetto (reale o simbolico) che non vi rientri logicamente viene svalutato come anomalia, ritardo, reazione, inefficienza, residuo metafisico, ecc. Nella fase tetico-astratta, la stessa genesi astratta e formalistica del soggetto come *homo clausus*³⁵⁷, solipsistico e chiuso al mondo sociale, risulta funzionale al concetto destoricizzato e desocializzato di "produzione in generale", di cui l'"io in generale", ossia il soggetto astratto e anticomunitario, costituisce il presupposto ontologico prioritario.

La logica dell'illimitatezza diventa la sola possibile, disgregando sia sul piano reale sia su quello simbolico la possibilità e la pensabilità del giusto limite. Già Poggio Bracciolini, nel *De avaricia* (1428), opera in modo pionieristico una riabilitazione integrale dell'arricchimento smisurato e dell'avidità. La pensabilità della nuova società capitalistica non è possibile su basi aristoteliche ed è in questo senso che deve essere letta, nelle sue eterogenee determinazioni concettuali, la genesi della modernità capitalistica come *ininterrotto congedo dall'aristotelismo*, e non solo limitatamente al problema del "giusto mezzo": dall'abbandono rinascimentale dell'autorità aristotelica in nome della condanna dell'*ipse dixit* alla critica di Giordano Bruno del mondo finito del "ministro della stoltezza"³⁵⁸ Aristotele, dalla requisitoria di Galileo nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* contro la fisica aristotelica di Simplicio al rifiuto hobbesiano dell'antropologia dello ζῷον πολιτικόν, passando per il congedo lockiano dall'idea di sostanza come ὑποκείμενον e dalla fondazione cartesiana di una nuova soggettività formale-astratta.

Per decifrare la fase tetica, sono soprattutto tre gli autori a cui occorre richiamarsi: a) *Marx*, per il processo di *accumulazione originaria* e per la logica di *schiavitù salariata* su cui, fin dal suo gesto originario, si fonda il nuovo modo di produzione; b) *Foucault*, per la produzione di una *soggettività docile, disciplinata* in maniera rigida, sorvegliata panopticamente e costruita in funzione delle dinamiche reali del potere; c) *Hegel*, per il carattere *astratto* che, come un'ombra, accompagna il capitalismo lungo i suoi snodi decisivi, innervando il pensiero dei principali autori della modernità lungo un tragitto che può essere racchiuso nel periodo compreso tra Cartesio e Kant.

Sul piano della *produzione materiale*, l'autoposizione del capitalismo avviene secondo le logiche dell'"accumulazione originaria" tratteggiate da Marx nel XXIV capitolo del primo libro di *Das Kapital*. Nella sua dinamica di generazione di ricchezza smisurata per un polo della società e di miseria per il polo opposto, il processo di *ursprüngliche Akkumulation* resta la *base reale* della genesi del capitalismo, nonché il presupposto logico per poterne spiegare l'avviamento. Il XXIV capitolo del primo libro di *Das Kapital* si apre con il rilievo secondo cui la logica dell'illimitata produzione di profitto sembra reggersi su un circolo vizioso: il capitale crea il plusvalore, dal quale si trae più capitale rispetto a quello di partenza, e così via lungo il "cattivo infinito" della valorizzazione del valore. Questo processo, però, presuppone la produzione capitalistica, che a sua volta ha come presupposto l'esistenza dei due poli opposti degli immensi cumuli di capitale e della massa di "forza-lavoro" priva di tutto fuorché delle braccia per lavorare: "tutto questo movimento sembra dunque aggirarsi in un circolo vizioso dal quale riusciamo ad uscire soltanto supponendo un'accumulazione 'originaria'"³⁵⁹, che spieghi tanto sul piano logico quanto su quello cronologico la *genesì reale* del modo capitalistico di produzione.

Con la volontà di opporsi al "pancapitalismo" dell'*economia politica*, che "parte dal fatto della proprietà privata, ma non ce la spiega"³⁶⁰ ed eternizza le leggi del capitale proiettandole anche sulle società passate per magnificare "l'armonia dei rapporti sociali esistenti"³⁶¹, Marx mostra come il capitalismo abbia una precisa data di nascita, che coincide appunto con l'accumulazione originaria, "*peccato originale*"³⁶² del capitale. È stato l'esercizio della violenza e dell'assoggettamento tutelato dalla legge all'interno delle società europee a favorire quel processo: "il *capitale* viene al mondo

grondante sangue e sporcizia dalla testa ai piedi”³⁶³.

Il capitalismo, ieri come oggi, tende a rimuovere l’atto originario della propria fase tetica, e lo fa nelle due modalità complementari dell’*autoeternizzazione* (cancellando cioè il proprio processo genetico reale) e della illusoria presentazione del proprio gesto originario nell’*edenico incontro tra due soggetti* che, liberi e uguali, instaurano un rapporto lavorativo all’insegna del rispetto, dell’utile e del riconoscimento reciproco (“Eguaglianza, Proprietà e Bentham”³⁶⁴): in questo modo, lo sviluppo storico del capitalismo viene ideologicamente assunto come il suo presupposto. “Controstoria” della genesi del capitale, le pagine marxiane dedicate all’accumulazione originaria mostrano come l’incontro tra il proletario e il capitalista, per poter avvenire nella forma in cui siamo abituati a considerarlo, necessitava del presupposto di una *coatta disgiunzione di una parte della popolazione dai beni comuni* e di una loro simmetrica *accumulazione presso una parte privilegiata della popolazione stessa*. Di conseguenza, perché si potesse giungere a questo esito, occorreva transitare per la fase violenta dell’accumulazione originaria, disgregatrice delle *comunità reali* e creatrice di una nuova *soggettività egoistico-individualistica*: “finché il lavoratore può accumulare per se stesso – e lo può finché rimane proprietario dei suoi mezzi di produzione –, sono impossibili l’accumulazione capitalistica e il modo di produzione capitalistico”³⁶⁵.

La strada percorsa per rendere possibile la *libertà formale dello scambio* è stata, storicamente, quella della schiavitù e della violenza ai danni dei nullatenenti, che furono prima spogliati dei beni comuni e poi gettati in massa, contro la loro volontà, nelle fabbriche e costretti a lavorarvi, pena il subire le sanzioni previste allora dalla legge. Iniziata, nella sua forma più radicale, sul finire del XV e all’inizio del XVI secolo, l’accumulazione originaria consiste nel “*processo storico di separazione del produttore dai mezzi di produzione*”³⁶⁶ che ha portato, con metodi che “son tutto quel che si vuole fuorché idillici”³⁶⁷, alla graduale formazione dei due schieramenti che si contrappongono nel moderno scontro di classe, coloro che detengono i mezzi di produzione e coloro che ne sono sprovvisti: “l’*espropriazione dei produttori rurali, dei contadini* e la loro espulsione dalle terre costituisce il fondamento di tutto il processo”³⁶⁸.

L’accumulazione originaria pone dunque in essere le condizioni stesse del capitale (la separazione tra possidenti e nullatenenti), il

quale, nel suo sviluppo, non farà altro che riprodurle sempre di nuovo: “una volta presupposta questa separazione, il processo di produzione può soltanto produrla di nuovo, riprodurla, e riprodurla su scala più larga”³⁶⁹. Nella misura in cui il capitalista produce il lavoro come lavoro altrui, e il lavoro dell’operaio genera il prodotto come prodotto altrui, “ognuno riproduce se stesso in quanto riproduce il suo altro, la sua negazione”³⁷⁰. Pertanto, il processo di produzione capitalistico non produce soltanto merci e plusvalore, ma “*produce e riproduce il rapporto capitalistico stesso: da una parte il capitalista, dall’altra l’operaio salariato*”³⁷¹. Infatti, una volta che sia giunto a compimento il processo produttivo, si ritrovano l’uno di fronte all’altro quei due possessori di merci nelle stesse condizioni in cui si fronteggiavano prima che esso avesse inizio; anche ora il capitalista ha tutto, l’operaio non ha alcunché se non la propria forza-lavoro, ed è dunque liberamente costretto ad accettare di lavorare per il capitale.

Alla luce del fatto che gli uomini originariamente scacciati in massa dalla terra e privati dei mezzi di produzione erano decisamente di più rispetto a quelli che potevano essere assorbiti dalla nascente manifattura, molti di loro si trasformarono “in mendicanti, briganti, vagabondi, in parte per inclinazione, ma nella maggior parte dei casi sotto la pressione delle circostanze”³⁷². Infatti, questi uomini andarono a formare una “massa ridotta a trovare l’unica fonte di guadagno nella vendita della propria capacità di lavoro, o nella mendicizia, nel vagabondaggio, nella rapina. È assodato storicamente che essi hanno tentato dapprima quest’ultima via, ma che da questa sono stati però spinti, mediante la forza, la gogna e la frusta, sulla stretta via che conduce al mercato del lavoro”³⁷³. Al fenomeno della mendicizia, per tutto il XVI secolo, si rispose con una “*legislazione sanguinaria contro il vagabondaggio*”³⁷⁴, con “*leggi fra il grottesco e il terroristico*”³⁷⁵, che imponevano, a chi fosse stato espropriato di tutto, di sottomettersi alla disciplina del lavoro salariato.

Seguendo Marx, questa prima figura del capitalismo – la sua “fase astratta” – corrisponde alla produzione di plusvalore “assoluto” e a quella “sussunzione formale”³⁷⁶ (*formelle Subsumtion*) del lavoro sotto il capitale che giunge fino alle soglie della Rivoluzione industriale. Nella *formelle Subsumtion*, la sottomissione del processo lavorativo al capitale si verifica “sulla base di un *processo lavorativo ad esso preesistente*”³⁷⁷ che viene assorbito dalle logiche capitalistiche di illimitata generazione di profitto. Essa trova la sua forma espressiva più appropriata nella creazione di “plusvalore

assoluto” (*absoluter Mehrwert*), derivante dall’estensificazione del lavoro, ossia dal sempre più accentuato *prolungamento della giornata lavorativa*.

Le diverse forme storiche di organizzazione del lavoro segnano una sempre più accentuata sottomissione del lavoratore, il suo venire interamente riassorbito dal capitale, e insieme, nella loro successione dinamica, accompagnano lo sviluppo dell’occupazione integrale – reale e simbolica – dello spazio produttivo e sociale da parte del capitale. Le prime due figure (“cooperazione semplice” e “manifattura”) sono tipiche della “sussunzione formale” e rientrano a pieno titolo nella “fase astratta” del capitalismo; figlia della Rivoluzione industriale, la “fabbrica”, invece, caratterizza la “sussunzione reale” e, pertanto, è propria soprattutto del “capitalismo dialettico”. Con la cooperazione semplice, i lavoratori mantengono le loro competenze specialistiche e sono sussunti solo formalmente dal capitale, che si limita a costringerli a lavorare l’uno accanto e insieme all’altro secondo un piano, in uno stesso processo di produzione. È con la manifattura (tra la metà del XVI secolo e l’ultimo terzo del secolo XVIII) che comincia a intervenire un mutamento strutturale della produzione e un passaggio a una sempre più accentuata “sussunzione reale”: nella manifattura, infatti, il processo lavorativo viene diviso e connesso in operazioni eterogenee, che sono il risultato della scomposizione di un’attività artigiana e che vengono assegnate in modo permanente a singoli operai³⁷⁸.

Man mano che il nuovo sistema si afferma, non è soltanto la produzione a esserne sempre più permeata, ma anche la *soggettività umana*, nelle sue pratiche di vita, nei suoi comportamenti e nelle sue componenti simboliche. Viene costituendosi una “classe operaia che per educazione, tradizione, abitudine, riconosce come leggi naturali ovvie le esigenze di quel modo di produzione”³⁷⁹ a cui inizialmente opponeva resistenza. Pertanto, l’impiego della “forza extraeconomica” diventa gradualmente più sporadico. Una volta che l’operaio abbia interiorizzato il nuovo modo di produzione e di esistenza come una necessità ineludibile e a suo modo naturale, può finalmente venirgli garantita la *libertà formale*. Il “materiale umano” che ha subito e introiettato quell’addestramento si adatta ormai spontaneamente alle leggi del mercato e a un modo di vivere e di lavorare che, benché storicamente determinato, si presenta surrettiziamente come eterno e naturale.

Marx ha intuito ma non ha saputo codificare in forma compiuta

questa produzione di soggettività operata dal capitalismo, che invece è al centro della riflessione di *Foucault*. Questi, in alcuni testi che costituiscono altrettante pietre miliari nella storia delle idee del XX secolo, ha mostrato come luoghi “eterotopici”³⁸⁰ che costellano la modernità, quali le carceri, le cliniche, le scuole e, appunto, le fabbriche si configurino come dimensioni concentrazionarie in cui vengono modellati la soggettività moderna e l’adeguamento dei corpi e delle menti al potere. “Soggettivazione” e “governamentalità” procedono congiuntamente.

A differenza dell’utopia³⁸¹, il cui statuto è semanticamente quello del “non-luogo” (οἰ-τοppo), l’eterotopia ha “un luogo preciso e reale, un luogo che si può localizzare su una carta”³⁸² e che fa di essa un’“utopia realizzata”, un luogo reale che, al tempo stesso, è situato fuori dal reale. “Spazi assolutamente altri”³⁸³ dotati di “un sistema di apertura e di chiusura che le isola nei confronti dello spazio circostante”³⁸⁴, le eterotopie sono luoghi in cui si *plasma la soggettività e la si conforma al potere*: non si dà, nell’ottica foucaultiana, un nucleo trascendentale del potere, ma solo una molteplicità caleidoscopica di “micro-poteri” in azione, disseminati capillarmente sulla superficie dei corpi e concentrati nelle pratiche e nei regimi disciplinari localizzati. Foucault incentra la propria analisi sulla convinzione che i poteri non si limitino a reprimere, ma siano modi di produzione biopolitici di una soggettività addomesticata e anestetizzata, incapace di opporsi a un ordine del mondo a tal punto interiorizzato da essere vissuto come legittimo, naturale e intrascendibile.

Il pensatore francese ha, del resto, evidenziato come il capitalismo, soprattutto dal XVIII secolo in poi, faccia valere *in modo flessibile* istanze repressive e di disciplinamento. Se nelle società precapitalistiche l’obbedienza era ottenuta con l’ostentazione crudele e terrificante della forza e del potere militare e religioso (ai contadini ribelli veniva tagliato in pezzi il corpo con tenaglie roventi, gli schiavi erano appesi alla croce, ecc.), ciò accadeva non perché il potere fosse forte, ma perché era ancora troppo debole. Esso era infatti “esterno” rispetto al processo di produzione e doveva costantemente *sorvegliare e punire* soggetti che non ne erano ancora stati del tutto plasmati.

Con il dispiegamento del nuovo sistema di produzione, il potere, lungi dall’essere verticisticamente strutturato, è disperso nell’intera società e si insedia, in forma compiuta e capillare, nel processo di produzione. Di conseguenza, non deve terrorizzare ma *addomesticare*

i corpi e le menti per adattarli alla divisione del lavoro: “il potere si è addentrato nel corpo, esso si trova *esposto* nel corpo stesso”³⁸⁵. È in questa luce che deve essere letta la genesi delle prigioni, della disciplina di fabbrica, delle cliniche e di tutti quei “dispositivi” che, generando una fitta rete ad alta complessità di sapere e potere, agiscono strategicamente in vista della creazione di una *soggettività innervata dal potere* e, pertanto, docile e arrendevole nei suoi confronti.

Lungi dall’essere separati e potenzialmente in contraddizione tra loro, le due dimensioni del *sapere* e del *potere* sono reciprocamente innervate, poiché per Foucault ogni sapere si configura come “disciplinare”, come produttore di soggettività e come generatore di introiezione del potere stesso, oltre che come ideologicamente sgorgante dalle sue stesse istanze di dominio. Tanto più che la “prigione reale”, ossia quell’istituto specificamente disciplinare a cui la modernità ci ha abituati, viene costituendosi sul modello delle prigioni di fatto già esistenti nella società, ossia sul modello di quelle *istituzioni totali*, panoptiche ed eterotopiche come la fabbrica, la caserma o la clinica. Secondo le coordinate di *Surveiller et punir*, la creazione delle prigioni esplicitamente riconosciute come tali è funzionale all’occultamento delle strutture carcerarie e concentrazionarie che, senza essere riconosciute nella loro reale natura, costellano il mondo moderno e di cui la fabbrica resta l’archetipo: per questa via, la soggettività viene modellata nella falsa credenza di essere “libera” perché esterna alla prigione “reale”, ancorché dispoticamente rinchiusa in luoghi eterotopici come le fabbriche, in cui la vita e il corpo degli individui sono disciplinati e plasmati secondo ritmi e gesti conformi all’ordine del potere. Le istituzioni totali delle fabbriche sono “normalizzate” e presentate come connaturate all’esistenza nel mondo moderno tramite la proliferazione delle pratiche di occultamento e di decentramento dei dispositivi di potere e delle loro creazioni di regimi di veridizione ad essi funzionali³⁸⁶.

Le riflessioni di Foucault consentono di venire a capo dell’atto genetico del capitalismo anche per quel che concerne il già rievocato nesso tra *sapere e potere*. Secondo un presupposto solo parzialmente declinato da Marx mediante il concetto di “ideologia”, nel quale emerge in primo piano la funzione di santificazione dell’esistente più che quella di sua attiva creazione, Foucault, soprattutto in *L’ordre du discours* (1970), adombra in che modo, concretamente, le formazioni

discorsive siano esse stesse il passaggio nodale attraverso cui viene istituendosi il potere: “il discorso non è semplicemente ciò che traduce le lotte o i sistemi di dominazione, ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca di impadronirsi”³⁸⁷. Integrando Marx con Foucault, nel nuovo sistema si viene da subito a creare un nesso simbiotico tra la produzione di una nuova soggettività e la creazione di specifiche procedure di controllo delle formazioni discorsive, le quali non si limitano a rispecchiare la realtà, ma contribuiscono attivamente a strutturarla tramite l’elaborazione di una rete concettuale che rispecchia e, insieme, modella il nuovo cosmo disciplinare funzionale all’illimitata produzione di plusvalore e alla produzione di una soggettività disciplinata secondo l’algida *ratio* capitalistica.

La produzione delle formazioni discorsive e di pensiero è sempre “controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurare i poteri e i pericoli, di padroneggiarne l’evento aleatorio, di schivarne la pesante, terribile materialità”³⁸⁸. Il mercato, ossia l’esito del processo di accumulazione originaria, secondo il suggerimento fornito da Foucault nel suo corso del 1978-1979³⁸⁹, diventa il luogo e il meccanismo di formazione della “verità” della pratica di governo, e, in prospettiva, l’economia politica si costituisce come il regime di verità necessario destinato a garantire un “governo frugale”. È attorno a tale “*a priori* storico” che orbitano nuove formazioni discorsive e concettuali come quelle inerenti al soggetto cartesiano, alla gnoseologia lockiana, all’antropologia hobbesiana, all’economia politica, ecc. Con il liberalismo non sarà la libertà come “universale” a ottenere finalmente il diritto di cittadinanza nella pratica di governo, ma sarà una *nuova gestione delle libertà* a essere messa in atto all’interno di una “ragione governativa” che ha strutturalmente bisogno di libertà, perché è il principio stesso del mercato a esigere la libera circolazione di merci, corpi e idee³⁹⁰.

3.2 L’astrazione reale del nuovo “signore del mondo”

“Si finisce che si dipende dalle creature fatte da noi”.

(J.W. Goethe, *Faust*)

“Il valore universale dell’autocoscienza è la realtà che le è divenuta estranea”.

(G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*)

Il movimento con cui il capitalismo pone se stesso si regge su un processo di *astrazione reale* o, da una diversa angolatura, di *unificazione astratta*. Nella sua *fase tetica*, che si inaugura con la fine del XV secolo e culmina nel XVIII, il capitalismo produce *astrazioni* funzionali al “lavoro astratto” su cui esso si fonda e alla destoricizzazione del nuovo sistema. Il processo di astrazione permette inoltre di sopprimere, insieme al carattere storicamente determinato del nuovo modo di produzione, anche la “sostanza comunitaria” preesistente al mercato, sostituendola con l’inedita figura concettuale dell’“individuo” come atomo sociale sradicato, la cui identità viene ricavata per astrazione dalle dinamiche del mercato e della libera circolazione delle merci; questo aspetto emergerà in forma paradigmatica dalla distinzione di Constant tra la *liberté des anciens* (comunitaria, attiva, politica) e quella *des modernes* (consistente, in ultimo, nel diritto di godere delle proprie ricchezze e di coltivare privatamente le proprie passioni individuali). Per poter decifrare il movimento che ha posto in essere l’astrazione reale, occorre rivolgersi alla riflessione che Hegel svolge intorno alla *Sittlichkeit* nella sezione della *Phänomenologie des Geistes* intitolata *Der wahre Geist, die Sittlichkeit*³⁹¹. Tramite l’innesto della figura hegeliana del “signore del mondo” (*Herr der Welt*) sul concetto marxiano di “autonomizzazione” (*Verselbständigung*), diventa possibile tratteggiare la dinamica dell’*astrazione reale* posta in essere dalla fase *tetico- astratta*.

Seguendo la riflessione hegeliana, mediante l’“azione etica” (*sittliche Handlung*) si determina il tramonto della *Sittlichkeit* e la transizione a una nuova *Gestalt* dello Spirito: la “sostanza etica” risulta unità vivente di *universalità* e *singularità*, e, in forza di questo suo statuto contraddittorio, perviene alla scissione. Il suo operare è, infatti, permeato dalla divisione interna e dall’alterità: l’universalità in questione si scopre morta e meramente formale, perché disgiunta dalla singularità. Gli individui si trovano così a “valere” secondo il loro singolo “essere-per-sé”, ossia come “auto-essenze”: l’universale non è altro che l’uguaglianza *formale* di tutti come *persone*. Tra il Sé e la sostanza viene dunque a interpersi un’*astrattezza*. La nuova *Gestalt* dello Spirito è quella del *Rechtszustand*, dello “stato giuridico”³⁹², la cui conclusione può così essere compendiata: “è questa la struttura del lato in cui l’autocoscienza è *reale* come essenza assoluta”³⁹³ (*so ist die Seite beschaffen, in welcher das Selbstbewußtsein als absolutes Wesen wirklich ist*).

Nello “stato giuridico” si verifica un’*universalizzazione di tipo astratto*, che considera gli individui come “persone”, ossia, letteralmente, come “maschere teatrali”, delle quali a contare è unicamente la capacità esteriore – eguale per definizione per tutti i soggetti – di compiere atti giuridicamente validi. La persona si configura dunque, per sua essenza, come *universale astratto*, come Sé meramente formale: per questa via, lo “stato giuridico” realizza l’autonomizzazione dei singoli come entità a struttura atomistica. Ne scaturisce una conseguenza decisiva per comprendere la genesi del capitalismo tetico-astratto: *gli individui si universalizzano solo astrattamente*, in modo puramente formalistico, come sradicati soggetti formali-astratti. La loro essenza, il loro *vero contenuto*, si ipostatizza in un *ente estraneo e ostile*, una potenza universale che, prodotta dagli uomini, si autonomizza e li sovrasta minacciosamente. “L’autonomia personale del diritto” (*die persönliche Selbstständigkeit des Rechts*) si risolve pertanto in “questa stessa confusione universale e questa dissoluzione reciproca”³⁹⁴ (*diese gleiche allgemeine Verwirrung und gegenseitige Auflösung*):

“Il valore universale (*allgemeines Gelten*) dell’autocoscienza è la realtà che le è divenuta estranea (*die ihm entfremdete Realität ist*). Questo valore è la realtà universale del Sé, ma tale realtà è anche immediatamente l’inversione (*Verkehrung*) del Sé, è la perdita dell’essenza del Sé (*der Verlust seines Wesens*)”³⁹⁵.

Hegel definisce “signore del mondo”³⁹⁶ questa entità autonomizzatasi tramite il processo di giuridificazione. L’espressione adombra il carattere “dispotico” da essa esercitato ai danni dei soggetti che l’hanno prodotta ma che non vi riconoscono più le tracce della propria oggettivazione, scorgendovi soltanto i tratti di un ente ostile che li signoreggia secondo il suo capriccio. Hegel tratteggia nel modo seguente il costituirsi di questa entità “sovra-individuale” derivante dall’*oggettivazione meramente formale e astratta* degli individui:

“La dispersione nella pluralità assoluta degli atomi personali viene contemporaneamente raccolta, mediante la natura di questa determinatezza, in un unico punto a essi estraneo e altrettanto privo di spiritualità (*in einen ihnen fremden und ebenso geistlosen Punkt*). Questo punto è, da un lato, uguale alla rigidità della loro personalità ed è quindi una realtà puramente singolare; dall’altro lato, invece, esso si oppone alla loro singolarità vuota, e assume per tali atomi il significato di ogni contenuto, e quindi dell’essenza reale: rispetto alla loro presunta realtà assoluta, ma in sé priva di essenza, quest’unico punto costituisce la *potenza universale e la realtà assoluta* (*die*

allgemeine Macht und absolute Wirklichkeit). In tal modo, questo signore del mondo si sa come la persona assoluta che al tempo stesso contiene ogni esistenza, e per la cui coscienza non esiste nessuno spirito superiore. Egli è la persona solitaria posta dinanzi a Tutti, e questi Tutti costituiscono l'universalità vigente della persona (*die Person; aber die einsame Person, welche allen gegenübergetreten; diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus*). Il singolare in quanto tale, infatti, è vero solo come pluralità universale della singolarità, mentre, separato da questa pluralità, il Sé solitario è di fatto il Sé privo di forza e di realtà (*ist das einsame Selbst in der Tat das unwirkliche, kraftlose Selbst*)³⁹⁷.

Proprio perché si sa più grande rispetto a loro, il “signore del mondo” tiranneggia i singoli individui isolati. Ciascuno, nella misura in cui è un Sé, avverte come nemico ogni altro Sé e, a maggior ragione, il “signore del mondo”, la figura che ha assorbito la concretezza dei singoli. La socialità umana si è così trasferita in tale ente estraneo, rendendo “insocievolmente socievoli”³⁹⁸ i singoli soggetti nella forma di un aggregato di atomi conflittuali e disgiunti dalla “sostanza etica” di cui prima erano parte integrante:

“Nella violenza distruttrice esercitata contro il Sé dei propri sudditi, il signore del mondo ha la coscienza reale di essere la potenza universale della realtà (*hat das wirkliche Bewußtsein dessen, was er ist, der allgemeinen Macht der Wirklichkeit*). La sua potenza, infatti, non è l'unanimità spirituale in cui le persone conoscerebbero la loro propria autocoscienza; al contrario, esse sono persone per sé, e dalla assoluta rigidità di atomi escludono la continuità con le altre; tanto reciprocamente, quanto verso il signore del mondo che costituisce il loro rapporto, la loro continuità, le persone hanno dunque un comportamento soltanto negativo”³⁹⁹.

Ne discende quella situazione di “estraneazione” e di “cosificazione” che disegna il paesaggio capitalistico: la soggettività umana non si riconosce più nella propria oggettivazione, e il suo prodotto guadagna feticisticamente i tratti dell'entità autonoma. La potenza sociale si feticizza, il mercato diventa una divinità autonoma e le merci – prodotto del lavoro sociale umano – si presentano come “cose” spettralmente animate. Sono sorprendenti la simmetria, gli isomorfismi e i punti di convergenza tra questi passaggi della *Phänomenologie* e quelli dell'opera marxiana, soprattutto della *Deutsche Ideologie*, in cui si insiste sul mondo moderno come epoca dell'*Entfremdung*, dell'umanità soggiogata al proprio prodotto che si è autonomizzato, autonomizzazione a cui si accompagna quella dei prodotti spirituali (l'astrazione del pensiero). L'insistenza della *Deutsche Ideologie* sulla modernità capitalistica come epoca

“spettrale”⁴⁰⁰ deve essere posta in relazione con il *movimento di astrazione reale*, con il *costituirsi del capitalismo come terrifico “signore del mondo”* che assorbe la concretezza dei soggetti riducendoli a spettri dematerializzati e che restituisce loro l’immagine della socialità tramite la mediazione fantasmagorica della forma merce.

Riprendendo implicitamente la figura hegeliana del “signore del mondo”⁴⁰¹, la *Deutsche Ideologie* è attraversata dalla categoria di “autonomizzazione”, il luogo in cui l’alienazione dei *Manoscritti* del 1844 già assume un profilo che sembra anticipare il concetto di “feticismo” quale verrà codificato nelle pagine di *Das Kapital*. Il tema della *Verselbständigung* compare con frequenza nei *Manoscritti parigini* non meno che in *Das Kapital*. Nei primi, affiora in riferimento al prodotto dell’operaio in fabbrica, che si *autonomizza* e che lo sottomette; nel secondo, invece, lo si attribuisce alla merce in quanto tale, che si autonomizza e assoggetta gli individui, quale che sia la loro classe di appartenenza, generando quell’*alienazione universale* in cui è sospesa la società del mercato globale.

Nella *Deutsche Ideologie*, la *Verselbständigung* coincide con l’autonomizzazione sia dei rapporti personali tra gli individui, sia dei prodotti della mano dell’uomo, sia del “potere sociale” dell’umanità in quanto tale, in quel movimento di astrazione reale che è cooriginario alle logiche del nuovo sistema. La *Verselbständigung*, a sua volta, provoca una “sclerosi” nelle creazioni mentali dei soggetti: il fatto che, nel mondo a economia di mercato, i rapporti sociali e i prodotti del lavoro umano assumano la consistenza ontologica di entità autonome e oppressive si riflette nel linguaggio e nei concetti degli uomini, poco importa che si tratti delle classi, delle professioni, delle istituzioni politiche e giuridiche, delle religioni, dei sistemi filosofici o delle teorie sociali. Si originano così gli “spettri” della filosofia, vale a dire i pensieri che si credono autonomi e sconnessi dal terreno sociale e politico da cui sono emersi, in una rimozione completa del nesso vitale che lega la riflessione alle concrete costellazioni socio-politiche storicamente determinate.

Perfino il lavoro diventa luogo di alienazione anziché di realizzazione “antropica”, poiché nei prodotti della sua mano l’uomo perde se stesso e, di conseguenza, si “autoestranza”. Vale la pena di leggere il passo della *Deutsche Ideologie* in cui Marx codifica la *Verselbständigung* come derivazione dell’*Entfremdung*, perché in esso emergono limpidamente la ripresa della figura hegeliana del “signore

del mondo” e, insieme, la concettualizzazione della genesi della fase tetico-astratta come attuazione dell’astrazione reale:

“Tale stabilizzarsi dell’attività sociale, tale consolidarsi del nostro stesso prodotto *in una potenza oggettiva che ci sottomette (zu einer sachlichen Gewalt über uns)*, che aumenta a tal punto da sottrarsi al nostro controllo, che vanifica le nostre speranze, che annichila i nostri calcoli, è stato finora uno dei più rilevanti momenti dell’evoluzione della storia. Dal momento che la collaborazione stessa non è volontaria, bensì naturale, la potenza sociale, vale a dire la forza produttiva moltiplicata che si origina tramite la collaborazione dei diversi soggetti, condizionata nella divisione del lavoro, si manifesta a tali soggetti non già come la loro stessa potenza unificata, bensì come una potenza esterna, collocata al di fuori di essi, della quale essi non sanno da dove arrivi e verso dove si diriga, e che pertanto non sono più in grado di regolare e che, viceversa, percorre una sua propria sequenza di livelli e di gradi dello sviluppo, sequenza che è autonoma rispetto alla volontà e all’attività degli uomini, e che anzi regola tale volontà e tale attività”⁴⁰².

Il passo deve essere posto in relazione con un altro, sempre della *Deutsche Ideologie*, in cui si sostiene che “sotto l’egemonia della borghesia gli individui sono più liberi di prima, *nell’immaginazione (in der Vorstellung)*, dal momento che per loro le loro condizioni di esistenza sono *accidentali (zufällig)*”⁴⁰³ e pensano di agire in una libertà incondizionata, scaturente dall’assenza della dipendenza personale che caratterizzava le fasi precedenti. Tuttavia, al di là di ciò che pensano di sé, gli individui “nella realtà sono naturalmente meno liberi in quanto *maggiormente assoggettati a una potenza obiettiva (mehr unter sachliche Gewalt subsumiert)*”⁴⁰⁴ che, sorta dal loro agire sociale, si è resa autonoma ed è giunta a dominarli impersonalmente. Gli individui sono dominati dai prodotti della loro mano – le merci autonomizzatesi – e dalle relazioni sociali a cui hanno dato vita: “il comportamento individuale dell’uomo deve *oggettivarsi (versachlichen)*, *estraniarsi (entfremden)*, e contemporaneamente esiste senza di lui, come forza *indipendente da lui (von ihm unabhängige)*, scaturita dalle relazioni, si tramuta in relazioni sociali, in una sequenza di forze che lo *determinano (bestimmen)*, lo *sottomettono (subordinieren)* e quindi appaiono nella rappresentazione come *forze ‘sante’ (‘heilige’ Mächte)*”⁴⁰⁵.

L’azione dell’uomo, il suo agire sulla natura imprimendole il proprio suggello e “antropizzandola”, si capovolge dialetticamente nel proprio opposto: diventa una potenza a lui estranea, che lo sottomette. Da questa dinamica in cui il “proprio” diventa l’“estraneo” scaturisce una scissione lacerante, tale per cui ciò che dovrebbe essere unitario –

il soggetto e la sua azione – viene “frantumato” in un dualismo disumanizzante: la modernità capitalistica è la forma parossistica di questa scissione mediata dall’astrazione reale e dalla destrutturazione della sostanza comunitaria preesistente.

Rideclinato con la grammatica marxiana, il “signore del mondo” della *Phänomenologie* corrisponde al movimento di autonomizzazione dell’economia e del mondo delle merci, le quali – divinità della religione capitalistica – si impadroniscono della forza del legame sociale, sottraendola ai loro artefici e signoreggiandoli⁴⁰⁶. Il *feticismo delle merci* si dispiega appunto quando, nello scambio, si perde il lavoro dell’uomo che le ha prodotte, e quindi è misconosciuto il fatto che il valore deriva dal lavoro umano. In questa maniera, le merci vengono imponendo il solo linguaggio che i soggetti in balia del capitalismo sono ancora in grado di parlare e di intendere, il *linguaggio delle cose*, in un processo di progressiva estensione del codice della reificazione all’intera società. Presupposto sempre di nuovo posto, con le sue virtù incantatorie la merce rappresenta la cellula originaria di un organismo profondamente malato, una cellula che tende a colonizzare invasivamente la totalità dell’organismo, a riprodursi in modo ipertrofico e incontrollato, fino a imporre il proprio dominio e la propria logica a ogni determinazione di una realtà che si configura essa stessa come finalizzata all’“immane raccolta di merci”⁴⁰⁷ (*ungeheure Warensammlung*).

Forma elementare in cui si cristallizzano il lavoro e la ricchezza sociale, la merce agisce come uno specchio⁴⁰⁸, perché restituisce all’osservatore, in modo fedele, il più subdolo inganno del capitalismo come religione della vita quotidiana: la *Verdinglichung*, la metamorfosi di un rapporto tra esseri umani in un nesso spettrale tra cose “animate” che assorbono la socialità umana e trasformano gli uomini in inerti spettatori di una realtà che essi stessi hanno generato e che continuano a ri-generare senza esserne coscienti: secondo il Vangelo (Lc 23, 34), essi “non sanno quel che fanno” (οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν).

Lungi dall’essere un dato naturale-eterno, la potenza feticistica delle cose si origina in una sorta di culto ignaro e alienato che i soggetti nel capitalismo praticano al cospetto della propria forza associata e, al tempo stesso, disgiuntasi da loro e tale da non venir più riconosciuta nella sua reale configurazione. L’hegeliana “fenomenologia dello spirito” si capovolge nella marxiana “*fenomenologia degli spiriti*”, delle merci che si animano e disegnano un paesaggio spettrale in cui i

morti dominano i vivi. Il capitale non è una cosa, ma un *rapporto sociale tra persone mediato da cose* e, al tempo stesso, mistificato da esse, rispecchiato in una forma santificante: si tratta di un riflesso fedele e corretto e, insieme, tutt'altro che innocente o asettico, in quanto attribuisce opacità e naturalezza a un modo di produrre, di esistere e di dominare che, storicamente determinato, tende per ciò stesso a naturalizzarsi e a manifestarsi *sub specie aeternitatis*.

Lo stesso lessico filosofico della modernità è vittima del processo di autonomizzazione e di astrazione che rimuove la genesi storica e sociale tanto del pensiero quanto del “modo di produzione”. Nella *Deutsche Ideologie*, si spiega che esso è modellato da un'istanza *feticistica* perché è connesso con una realtà sociale alienata, in cui l'uomo si smarrisce nei propri prodotti sociali autonomizzati nell'astrazione del “signore del mondo”. In questo senso, “l'indipendenza guadagnata dai pensieri e dalle idee consegue dall'indipendenza guadagnata dai rapporti e dalle relazioni personali dei soggetti individuali”⁴⁰⁹ tramite l'astrazione reale. E ancora: “che queste generalità e questi concetti sembrino delle forze oscure, è l'esito inaggirabile dell'*autonomia* (*Verselbständigung*) conquistata dai rapporti effettivi di cui essi sono manifestazione”⁴¹⁰.

La spettralità che viene smascherata nella *Deutsche Ideologie* è non solo quella dell'“ideologia tedesca” di chi affronta le “ombre” del reale senza mai misurarsi con la realtà stessa, ma anche quella di una realtà che è essa stessa profondamente fantasmatica, un mondo in cui gli uomini sono dominati dai loro stessi prodotti sociali e, in balia di un arcano sortilegio, producono senza tregua senza sapere perché lo fanno; si tratta di un universo in cui il capitale è un “vampiro”⁴¹¹ assetato del sangue vivo del lavoro, o, ancora, un “lupo mannaro” vorace di “pluslavoro”⁴¹²; e in cui le merci, queste cose “sensibilmente sovrasensibili” e piene di “capricci teologici”, si rovesciano in realtà vive che ballano e trasformano in enti morti, in fantasmi, chi le ha prodotte:

“In quanto continuità delle persone, il signore del mondo è l'essenza e il contenuto del formalismo: si tratta però di *un contenuto che è loro estraneo* (*der ihnen fremde Inhalt*) e di *un'essenza nemica* (*das feindliche Wesen*) che rimuove proprio ciò che per le persone ha valore di essenza, cioè l'essere-per-sé vuoto di contenuto. Si tratta insomma di una continuità della personalità degli individui che finisce col distruggere proprio questa personalità. [...] Su questo terreno privo di essenza, *la frenesia distruttrice* (*das zerstörende Wühlen*) si conferisce la coscienza del proprio dominio totale (*seiner Allherrschaft*); questo Sé, però, è mera devastazione

(*Verwüsten*), ed è pertanto solo fuori di sé, è piuttosto il rigetto della propria autocoscienza (*das Wegwerfen seines Selbstbewußtseins*)”⁴¹³.

Tanto la diagnosi hegeliana quanto quella marxiana presentano un’analoga dinamica di sviluppo: con il momento del negativo e della scissione, il Sé, l’individuo singolo, conquista validità ed effettualità *universale e astratta* (universalmente astratta), supera il particolarismo originario e si afferma come “sé” per sé stante. Tuttavia, nello stesso tempo, si disgiunge dalla “sostanzialità” – vale a dire dal momento universale comune che si dava in origine – di rapporto con gli altri soggetti individuali, smarrisce l’essenza comunitaria che gli è propria, e il rapporto sociale con gli altri va incontro a una *Verdinglichung* che fa apparire tale nesso come un ente separato, indipendente e minaccioso, astratto.

È il momento dell’“uscita-da-sé”, dell’alienazione rispetto alla propria potenzialità ontologica, della *negatività assoluta* e dello svuotamento totale in un formalismo vuoto che genera l’alienazione e l’autonomizzazione di una potenza estranea, in verità prodotta dall’uomo (lo “stato giuridico” per Hegel, l’“autonomizzazione” dei rapporti sociali e dei prodotti spirituali per Marx), ma da lui non riconosciuta come tale. L’“uscita-da-sé” è, se inserita nell’economia della Totalità, una *negatività necessaria e, per ciò stesso, positiva*, poiché è l’inaggiungibile tramite perché il processo possa giungere a compimento: la verità sta nella Totalità, in quel processo di “auto-sviluppo” che, innescato da contraddizioni *poste e superate*, culmina nella “riconciliazione”, ossia in quella “conformità al genere” che ancora non si è realizzata.

3.3 Cartesio tra genesi del soggetto formalistico- astratto e oblio dell’essere sociale

“Come gli attori, accorti a non fare apparire l’imbarazzo sul volto, vestono la maschera, così io, sul punto di calcare la scena del mondo, dove sinora sono stato spettatore, avanzo mascherato”.

(R. Cartesio, *Pensieri privati*)

“Per Descartes la verità significa la fornitura sicura del rap-presentato entro il rap-presentare che si rappresenta; la verità è certezza”.

(M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*)

Nelle pagine che seguono, il nostro obiettivo consisterà in una *visione d’insieme* che, tramite l’esame di alcuni snodi decisivi del

discorso filosofico della modernità, permetta di decifrare la totalità espressiva della fase originaria della “sussunzione formale”: e questo in coerenza con l’assunto portante dell’ontologia dell’essere sociale, secondo cui il pensiero di un’epoca coincide con il modo in cui gli uomini cercano di rappresentarsi il loro “essere sociale” tramite mediazioni simboliche e concettuali⁴¹⁴. Il motto di Cartesio – *larvatus prode*⁴¹⁵ – può così essere assunto come manifesto del pensiero moderno e della sua tendenza a occultare i propri contenuti sociali nell’involucro di categorie apparentemente solo gnoseologiche. Seguendo questa strada demistificante, come nel precedente caso della filosofia greca, verranno capovolte, riformulate e, talvolta, trasfigurate le letture proposte monoliticamente dalla storiografia pigra e accettate inerzialmente dall’impersonalità maggioritaria dei lettori, versione filosofico-letteraria dell’omologato *man* heideggeriano⁴¹⁶.

Come ha mostrato Preve, la fase tetico-astratta si riflette in quattro determinazioni concettuali, che qui enunciamo singolarmente, ancorché nella trattazione non sarà possibile astenersi dal mostrarne la relazione sinergica e l’interazione reciproca: a) la *genesì formalistica del soggetto*; b) la *riduzione integrale del problema della verità filosofica a certezza del soggetto*; c) l’*autofondazione della società capitalistica su se stessa* tramite l’autoistituzione dell’economia politica; d) l’*unificazione astratta del lavoro e dello spazio* (con conseguente delegittimazione di ogni istanza esterna rispetto alla “materialità” dell’economia).

Con l’espressione *genesì formalistica del soggetto* alludiamo al processo che, dipanandosi lungo un arco temporale compreso tra l’*ego cogitans* di Cartesio e l’*Ich denke* di Kant, porta alla codificazione di un soggetto astratto, individualistico, anticomunitario, “socievolmente insocievole”, destoricizzato e, dunque, compatibile con l’astrazione reale della fase tetico-astratta⁴¹⁷. Mutuando l’espressione di Marx, è un soggetto “robinsoniano”, che nasce disgiunto da ogni comunità e si forma tramite la diade di lavoro e proprietà, secondo la vicenda del *Robinson Crusoe* di Defoe, autentico mito fondativo del moderno individualismo possessivo⁴¹⁸. A sua volta, la genesi del soggetto astratto produce una *fondazione autonoma e individualistica della morale*, kantianamente non eteronoma e ritagliata su misura per un soggetto sradicato dalla comunità e pensato come “atomo” sociale astratto, la cui realizzazione è possibile solo nell’ombra della dimensione privata.

La stessa “astrazione” che genera il soggetto astratto e ripiegato in

se stesso crea, in modo complementare, una *delegittimazione dell'esistenza comunitaria*: il soggetto viene così pensato dapprima in termini astratti (Cartesio), poi espressamente antimetafisici e anti-comunitari (Hobbes), egoistico-proprietari (Locke), infine nei termini di un mero flusso di desideri (Hume) che rispecchia, *sub specie mentis*, la dinamica di un mercato governato da ipertrofiche istanze desiderative. La genesi del soggetto moderno è formalistica, perché è il movimento dell'economia capitalistica e il suo allargamento a tutti gli ambiti dell'attività umana concreta a fornirgli il contenuto; contenuto al quale il soggetto pone soltanto una *forma*, in quanto essa è la *condizione trascendentale astratta* del suo possibile rapporto con il contenuto, con la *materia*, ossia con l'illimitato cumulo di merci prodotte dal *lavoro umano astratto* e dal *mercato capitalistico concreto*. Né deve sfuggire che tale costituzione formalistica del soggetto risulta, a sua volta, funzionale a quell'incontrastato *dominio dell'oggetto* rappresentato dall'apparente onnipotenza e naturalità della produzione capitalistica. Unendo temi dell'ontologia di Heidegger e di quella di Lukács, la modernità capitalistica si presenta come l'epoca dell'*oblio dell'essere sociale*.

Cartesio (1596-1650) è l'autore da cui prendere le mosse per decifrare questo processo. Che la sua elaborazione teorica debba essere esaminata in relazione con il capitalismo astratto, e più precisamente con la fase "manifatturiera", è Marx stesso a sottolinearlo, *en passant*: "Cartesio, definendo gli animali come pure e semplici macchine, vede con gli occhi del periodo della manifattura, che sono molto differenti da quelli del Medioevo, quando si considerava l'animale come ausilio dell'uomo"⁴¹⁹. Sviluppando l'intuizione marxiana, si tratterà di mostrare come Cartesio, "con gli occhi del periodo della manifattura", abbia analizzato e tematizzato la soggettività moderna *qua talis*. Se è vero, come ha chiarito Gilson⁴²⁰, che il suo pensiero è animato da insospettiti elementi della tarda scolastica, è anche vero che Cartesio è il primo autore in cui comincia chiaramente a prendere forma la genesi del moderno *soggetto astratto*: il soggetto al centro degli *Essais* di Montaigne, che è poi anche l'oggetto della trattazione ("sono io stesso la materia del mio libro"⁴²¹), è già pienamente individualistico e non più comunitario, ma non è ancora "formalistico" e "astratto", denso com'è di piccole esperienze empiriche e di sentimenti non universalizzabili, di difetti e di debolezze⁴²².

Dal canto suo, il cartesiano *Discours de la méthode* (1637) può

essere considerato il manifesto della fondazione della nuova soggettività. Rovesciando il “cammino” di Bonaventura della mente verso Dio nella forma di un *itinerarium mentis in veritatem*, il testo di Cartesio condivide, con gli *Essais* di Montaigne, la narrazione in prima persona delle esperienze del soggetto, tramite una ricostruzione autobiografica esposta nello stile di una confessione esistenziale⁴²³. Secondo quanto dichiarato nella *ouverture* del *Discours*, “mi piacerebbe mostrare, in questo discorso, quali vie ho seguito e rappresentare in esso la mia vita come in un quadro (*représenter ma vie comme en un tableau*)”⁴²⁴.

Anticipando, per alcuni versi, la struttura di “romanzo” della coscienza propria della *Phänomenologie* hegeliana, il *Discours* può plausibilmente essere inteso come il primo *Bildungsroman* del pensiero moderno, e più precisamente del soggetto borghese che viene maturando e prendendo coscienza di sé come soggetto astratto e formale, esistente a prescindere da ogni nesso comunitario. L'accostamento all'opera hegeliana non deve però trarre in inganno: al di là del comune stilema narrativo, i due testi restano sideralmente distanti, se si considera che il *Discours*, a differenza della *Phänomenologie*, narra la formazione di un soggetto che, privo dei tratti dialettici e storici che caratterizzeranno quello hegeliano, è un soggetto eminentemente conoscitivo, destoricizzato e desocializzato.

Cartesio costituisce l'avviamento della filosofia moderna⁴²⁵ perché con lui la *Grundfrage* filosofica viene riformulata nei termini di un'indagine su quale sia la via da percorrere per raggiungere autonomamente, in quanto soggetti umani, una prima verità incrollabile su cui rifondare il sistema del sapere su più solide basi. Di qui l'importanza che viene assumendo, nel mondo moderno, il problema del *metodo*, ossia della strategia per addivenire autonomamente, senza supporti esterni, al sapere, secondo una traiettoria teorica che congiunge Cartesio a Kant, passando per Hobbes, Locke e Hume.

È alla luce di questo orizzonte di senso che l'intera opera cartesiana viene costruendosi su un duplice movimento di *congedo dalla tradizione* pregressa e di *complementare fondazione di una nuova soggettività* che sia “all'altezza” del nuovo mondo capitalistico⁴²⁶. L'iperbolica messa in questione della totalità delle conoscenze acquisite dalla tradizione si coniuga così con l'esigenza di rifondare *ex novo* l'edificio del sapere. Al di là del contenuto apparentemente solo gnoseologico, l'insistenza sull'istanza del *ricominciamento* e del

congedo dai valori tradizionali – insistenza che ritorna maniacalmente negli autori successivi, dall’antiaristotelismo di Hobbes alla metafora lockiana della mente come “foglio bianco” – non è che il raddoppiamento simbolico della logica di astrazione reale posta in essere dal capitalismo, che per “autoporsi” deve affrancarsi dai tradizionali vincoli sociali e di produzione.

In Cartesio si fondono virtuosamente le due istanze a) della riduzione integrale della soggettività umana a mera *res cogitans*, *id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*, ossia a soggetto pensante ripiegato su se stesso e “ritagliato” dalla comunità di appartenenza, e della riduzione del mondo esterno a pura *res extensa* e, con ciò stesso, b) della “frattura” ontologica dell’unità greca di categorie del pensiero e dell’essere. Dall’unione di tali istanze emerge come il soggetto venga disgiunto dall’oggetto e trasformato in spettatore chiamato a guardare il mondo e a rispecchiarlo e, in seconda battuta, come il pensiero moderno debba esordire con un’operazione di *destoricizzazione* e di *desocializzazione*, volta a costruire un soggetto individualistico e sciolto dalla tradizione: vale a dire, un soggetto concretamente impossibilitato a divenire titolare dinamico e contraddittorio delle “avventure” dell’autocoscienza e della possibile contestazione della totalità sociale e politica in cui è proiettato, restando “inchiodato” in forma permanente al puro ruolo gnoseologico-epistemologico di “conoscitore” individuale della natura data e in vista dell’applicazione tecnologica della scienza orientata all’illimitata valorizzazione del capitale. In altri termini, il soggetto deve essere astratto e individualistico, pensante ma non agente, conoscitore del mondo nella sua datità ma non suo attivo “trasformatore”.

Il soggetto tenuto a battesimo da Cartesio, l’*ego cogitans*, è contraddistinto da una gamma di attività che sarebbe riduttivo risolvere esclusivamente nel pensiero, nella misura in cui la *cogitatio* – secondo quanto precisato nei *Principia philosophiae* – implica anche le eterogenee determinazioni del sentire e del percepire (*non modo intelligere, velle, immaginari, sed etiam sentire*⁴²⁷), e, non di meno, il suo campo di attività esclude la sfera dell’agire sociale, pratico e trasformativo: “precisamente, dunque, sono soltanto una *cosa pensante* (*res cogitans*), ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione”⁴²⁸. Con la *svolta solipsistica* di Cartesio, il soggetto individuale e anticomunitario diventa il punto archimedeo su cui si regge il mondo, il *fundamentum certum et inconcussum*⁴²⁹ su cui si

deve costruire il nuovo modo di pensare e di concepire la società come atomistica delle solitudini: “notando che questa verità *io penso, dunque io sono* (*je pense, donc je suis*) era così ferma e certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano in grado di scuoterla, ritenni che potevo accoglierla, senza scrupolo, come il primo principio della filosofia che cercavo”⁴³⁰.

Il pensiero si configura pertanto come l’atto di autocoscienza esistenziale con cui il *singolo individuo* riconosce di esistere in quanto “cosa pensante”, e dunque a prescindere dal corpo, dal mondo e dalla trama delle relazioni intersoggettive, che non sono costitutive della sua soggettività:

“Da ciò conobbi che io ero una sostanza la cui intera essenza o natura non è che pensare, e che, per essere, non ha bisogno di alcun luogo, né dipende da alcuna cosa materiale”⁴³¹.

Ci troviamo qui al cospetto di “un’interpretazione della coscienza storica della borghesia”⁴³² nascente e della sua soggettività anticomunitaria nella fase tetico-astratta. Secondo il rilievo della quinta delle *Cartesianische Meditationen* di Husserl, la via cartesiana alla soggettività trascendentale si fonda su un *solipsismo trascendentale* che non solo non codifica l’intersoggettività come coesistente all’esistenza dell’*ego cogitans*, ma nemmeno la problematizza: se Cartesio afferma che il mondo esterno e gli oggetti percepiti non hanno incidenza sull’esistenza della *res cogitans*, l’esistenza di altri soggetti e del nesso relazionale che ad essi la lega non è nemmeno menzionata. Del resto, l’immagine più caratteristica del filosofo è quella che egli stesso ci offre di sé nel *Discorso sul metodo*, nel tepore della sua stanza, solo con la stufa, al riparo dal mondo esterno, in coerenza con il motto *bene qui latuit, bene vixit* che è Cartesio stesso a scegliere per il proprio ritratto⁴³³.

In preda a un completo oblio dell’essere sociale, il soggetto moderno non può autorappresentarsi come membro solidale di una comunità, ma deve pensarsi come *individuo sovrano e originario*, rispetto al quale la comunità e ogni altra forma di associazione devono essere intese, nella migliore delle ipotesi, come momenti secondari e derivati, in ogni caso non costitutivi della sua essenza⁴³⁴.

Dalla fusione cartesiana delle due istanze del soggetto come mera *res cogitans* e del mondo esterno come pura *res extensa* deriva una seconda conseguenza: Cartesio inaugura il movimento – che attraverserà diagonalmente il moderno e che culminerà

nell'*Aufklärung* – di graduale riduzione del mondo a *res extensa*, a “estensione” (*extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit*⁴³⁵), in quella integrale neutralizzazione del piano trascendente che è funzionale alle logiche di unificazione spaziale del mondo. Sul duplice versante del materialismo come annichilimento del piano ideale della trascendenza, e dunque di uno spazio “altro” rispetto alla dimensione materiale-quantitativa (l'*ordo geometricus*) dello scambio, da una parte, e del deismo e dell'ateismo come congedo da ogni istanza morale in grado di giudicare e condannare l'aldiqua (deismo) e da ogni residuo teologico esterno alla produzione (ateismo), l'unificazione astratta sotto la categoria di “estensione” metaforizza, sul piano simbolico, un mondo ridotto integralmente a campo “orizzontale” del libero scorrimento delle merci in ogni direzione, senza impedimenti materiali, ideali o morali di alcun tipo.

In verità, Cartesio avvia ma non porta a compimento questo processo di riconfigurazione del mondo come semplice estensione. Nella sua filosofia, infatti, trovano cittadinanza elementi teorici che, incompatibili con un capitalismo pienamente dispiegato, rivelano la parziale appartenenza di Cartesio a un mondo non ancora saturato in ogni suo spazio materiale e simbolico dalla forma merce: le idee innate⁴³⁶, l'esistenza dell'anima razionalmente argomentata e di un Dio trascendente sono tutti elementi incompatibili con il nuovo sistema produttivo, che procederà rapidamente, dopo Cartesio, a smantellarli e a imporre la sua *metafisica minimalista* incentrata sui due principi dell'illimitatezza e del monoteismo dell'economia.

Inoltre, la fondazione del nuovo metodo e, con esso, del soggetto astratto e formalistico è, in Cartesio, coestensiva con l'*avviamento del processo di riduzione integrale del problema della verità filosofica in certezza empirica del soggetto*, secondo la ricostruzione di Heidegger⁴³⁷. Con Cartesio, si istituisce quella dinamica di *traduzione del concetto di verità nel concetto di certezza della corretta rappresentazione del soggetto* (trascendentale e unificato) come dato razionale comunicabile, trasmissibile e universalmente accertabile che culminerà con il *Kritizismus* kantiano: con la grammatica di *Sein und Zeit* (§ 44), la verità “si è mutata in verità come adeguazione tra due semplici-presenze intramondane”⁴³⁸. Ne nasce una *metafisica corrispondentista* in cui il soggetto è chiamato a “rispecchiare” – di qui la strepitosa fortuna, da Bacone a Kant, dello specchio come metafora della mente umana – un oggetto inteso come dato a sé stante

e a prescindere dal soggetto stesso: il capitalismo astratto deve presentarsi come un dato di fatto oggettivo e “naturale”, indipendente dal soggetto e da esso solamente conoscibile (non trasformabile) tramite un atto di rispecchiamento.

Anche nella modernità, dunque, *la natura è metafora dei nessi sociali*, del rapporto capitalistico “naturalizzato”: nell’*interpretatio naturae*, il soggetto deve limitarsi a trascriverla come sotto dettatura (secondo la formula baconiana, *veluti dictante mundo conscripta*⁴³⁹). La verità filosofica diventa allora solo l’eco, il riflesso, lo specchio disinteressato dell’oggettività della natura: con le parole di Bacone, la filosofia, rispetto al mondo naturale, *nihil aliud est quam ejusdem simulacrum et reflexio*⁴⁴⁰. Di qui, del resto, il rifiuto cartesiano di agire nel gran teatro del mondo, preferendo solcarne il palco come mero contemplatore distaccato, “cercando di essere più spettatore che attore in tutte le commedie che vi si svolgevano”⁴⁴¹. Il passaggio dall’antropomorfizzazione magico-religiosa premoderna alla disantropomorfizzazione scientifica segnala allora il fatto che la natura perde ogni significato per l’uomo, riducendosi a oggetto di impadronimento proprietario e diventando il luogo del disgiungimento dell’oggetto dal soggetto, secondo il presupposto del venir meno della connessione antropologica e ontologica tra soggetto e mondo comunitario.

Tale riconfigurazione appare lampante nella risemantizzazione del concetto di “idea” quale prende forma soprattutto con Cartesio e con Locke: cessando di essere una struttura metafisica ontologicamente autonoma (l’idea in senso platonico), essa diventa un mero “contenuto mentale” che trasferisce nella mente “sezioni” e “contenuti” del mondo esterno, e questo in coerenza con la strutturazione della società capitalistica, che non si fonda più su pretese “verità trascendenti”, ma sul semplice *accertamento della corretta riproduzione sistemica*, ossia sull’“adeguamento” della mente alla realtà (*adaequatio rei et intellectus*)⁴⁴².

Tale annichilimento dello spazio veritativo della filosofia, ridotta a prassi di accertamento di una realtà esterna assunta nella sua datità storica, produce fisiologicamente l’utilitarismo in economia, l’estensione universale del modello delle scienze empiriche dell’intelletto astratto⁴⁴³ e la conseguente delegittimazione del sapere metafisico. Con Cartesio nasce dunque l’idea di una “verità come concordanza della conoscenza con l’ente: *veritas est adaequatio intellectus et rei*”⁴⁴⁴: “l’aspetto nuovo” della determinazione

essenziale della verità consiste nel fatto che la verità è ora ‘certezza’”⁴⁴⁵, corretto accertamento sottratto al dubbio da parte dell’*ego cogitans*.

Dietro la svolta soggettivistica operata dal filosofare cartesiano si nasconde, allora, il *dominio dell’oggetto*, ossia l’onnipotenza e la naturalità della produzione capitalistica, che deve essere accertata gnoseologicamente, ma mai valutata o trasformata: la terza massima della *morale par provision* stabilisce la necessità di “cambiare i miei desideri piuttosto che l’ordine del mondo”⁴⁴⁶ (*plûtôt changer mes désires que l’ordre du monde*), ponendo le basi, in prospettiva, dell’odierno imperativo dell’intrasformabilità del reale al cospetto dell’onnipotenza dell’oggettività tecnica.

Cartesio pone le fondamenta di quell’*incantesimo della gnoseologia* che, sia pure in forme differenziate, perverrà fino a Kant e al positivismo. La gnoseologia rappresenta infatti la teologia della borghesia in ascesa, che fonda il suo potere sulla performatività della produzione economica, della ricerca scientifica e dell’innovazione tecnologica, bisognosa non di un rimando ontologico alla sostanza delle cose, ma solo di una disciplina ausiliaria di teoria della conoscenza certa. Ridotta a certezza, la verità diventa definibile in termini di *conoscenza di un oggetto dato* (teoria del rispecchiamento), e questo dà luogo all’interminabile contesa gnoseologica volta ad appurare se tale oggetto sia conoscibile oppure no.

Del resto, lo stesso concetto astratto di soggetto conoscente conduce a una società di individui sradicati, ciascuno dei quali non ha bisogno di verità, ma solo di corretto accertamento dell’oggettività dell’esistente capitalisticamente determinato. Solo con l’idealismo la verità filosofica avrà per oggetto il rapporto di identità tra Soggetto e Totalità mediato dal divenire temporale come luogo dell’acquisizione dell’autocoscienza. Il vero verrà a coincidere con l’autocoscienza progressiva di soggetto e totalità, maturata dialetticamente tramite il transito per il negativo: non più certezza gnoseologica, ma – in termini heideggeriani – “esser-vero in quanto esser-scoprente”⁴⁴⁷ (ἀλήθεια), ossia graduale acquisizione, mediata dalla temporalità, dell’autocoscienza del soggetto.

Dal canto suo, la scoperta cartesiana di un nuovo fondamento presenta, come contropartita, la perdita dello spazio veritativo della filosofia, che di fatto – in Cartesio ancora in modo non del tutto esplicito – è chiamata ad assumere il metodo delle scienze empiriche e la visione del mondo forgiata dalla *Rivoluzione scientifica* e dal suo

connubio di produzione capitalistica e di ragione calcolante, in quella duplice rimozione – codificata dalla *Krisis* husserliana – della metafisica e del “mondo-della-vita”. Secondo le coordinate di *Sein und Zeit* (§ 21), “Cartesio compie così esplicitamente il trapianto della eredità dell’ontologia tradizionale nella fisica matematica moderna”⁴⁴⁸. Con la filosofia tenuta a battesimo dal sistema cartesiano, proprio come per le scienze empiriche, “il vero è soltanto l’assicurato”⁴⁴⁹, il certo, l’indubitabile, la *clara et distincta perceptio*, la corretta trascrizione della sintassi del mondo nell’interiorità del soggetto conoscente, al riparo dal dubbio e dalle prestazioni ingannatorie del *genius malignus*. È, con il lessico di Heidegger, il passaggio dall’ ἀλήθεια all’ ὁρθότης.

La metafisica come sapere dell’intero comincia a smarrire ogni significato, poiché la filosofia viene sempre più spinta verso il metodo e i contenuti delle scienze empiriche, secondo un processo che culminerà nella naturalizzazione kantiana della scienza newtoniana. *Newton* e il suo rigetto delle “ipotesi metafisiche”⁴⁵⁰ (*hypotheses non fingo*) diventeranno così – in maniera ora esplicita, ora sotterranea – il costante modello a cui occorrerà uniformare il metodo dell’indagine filosofica: è questo il terreno che accomuna autori per altri aspetti sideralmente distanti tra loro, dall’aspirazione di Hume a essere il Newton della natura umana all’obiettivo di Kant di far acquisire alla filosofia lo stesso statuto di certezza proprio della scienza tramite la “limitazione (*Einschränkung*) di ogni possibile conoscenza speculativa della ragione ai soli oggetti dell’esperienza (*Gegenstände der Erfahrung*)”⁴⁵¹, passando per una pletora di altri autori.

3.4 Unificazione del mondo delle merci: materialismo, deismo e lavoro astratto

“Io credo che difficilmente si possa sostenere, nel campo della filosofia naturale, qualcosa di più assurdo di ciò che oggi si chiama *Metafisica di Aristotele* né qualcosa che sia più incompatibile con il governo di ciò che egli ha detto nella sua *Politica* né qualcosa di più ignorante della gran parte della sua *Etica*”.

(T. Hobbes, *Leviatano*)

“L’uomo, in quanto è padrone di se stesso, e proprietario della propria persona, e degli atti e del lavoro di questa, ha sempre avuto in sé il primo fondamento della proprietà, e ciò che costituiva la massima parte di quanto egli impiegava per la sussistenza e il conforto della propria esistenza era assolutamente suo, e non apparteneva ad altri in comune”.

Se ci spostiamo nell'Inghilterra di John Locke (1632-1704), assistiamo a un duplice approfondimento dello *sviluppo del soggetto astratto-formalistico* e, con movimento simmetrico, del *congedo dai retaggi metafisici precapitalistici* che trova nei due momenti interconnessi della *teoria empiristica delle idee* e della *critica del concetto di sostanza* l'espressione più sintomatica. Se in Cartesio – che vive all'alba dei nuovi rapporti capitalistici di produzione e, per di più, in una Francia “decentrata” rispetto alla fucina inglese del nuovo mondo – le idee sono ancora tripartite in *adventitiae, factitiae e innatae* e quelle del terzo tipo *ut Idea Dei, Mentis, Corporis, Trianguli, et generaliter omnes quae aliquas Essentias Veras, Immutabiles et Aeternas repraesentant*⁴⁵², per l'empirista Locke non vi è alcun contenuto mentale che preesista all'esperienza concreta, e dunque al mondo nel suo stato presente. Secondo la formula scolastica, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*⁴⁵³.

Alla destrutturazione dell'innatismo in ogni sua possibile declinazione – religiosa, morale e perfino logico-matematica – con la quale si apre l'*Essay Concerning Human Understanding* (1690) segue, *more geometrico*, la fondazione lockiana dell'empirismo. Il secondo libro dell'*Essay* è, in larga parte, dedicato all'analisi delle *ideas* da un punto di vista rigorosamente empiristico: per un verso, le idee sono intese come meri contenuti di pensiero (*idea is the object of thinking*⁴⁵⁴) e, per un altro verso, esse nascono dalla relazione che viene a instaurarsi con il mondo esterno, senza il quale non potrebbero esistere. La mente deve dunque essere intesa come un “foglio bianco”⁴⁵⁵ (*white paper*) su cui l'esperienza viene gradualmente depositando le sue tracce. È nell'*experience*, pertanto, che “trova fondamento tutta la nostra conoscenza”⁴⁵⁶ (*all our knowledge is founded*). Il fatto che Locke riconosca l'esistenza di idee che non nascono esclusivamente dalla sfera della sensazione, ma anche dalla “riflessione” (*reflection*), ossia dalle *operations of our minds*⁴⁵⁷, dalle modalità con cui, concretamente, la nostra mente agisce su questi materiali empirici, non è che una conferma del suo empirismo.

Sul piano dell'ontologia dell'essere sociale, l'assenza di fondamenti che preesistano all'esperienza è la funzione simbolica con cui il mercato produce l'astrazione reale, rimuovendo ogni elemento storico che permetta di pensarne la genesi temporalmente determinata e annientando ogni comunità reale che preesista all'“esperienza” del

capitalismo realmente dato, fonte di ogni esperienza possibile. L'empirismo diventa così, da subito, il più stretto alleato del nuovo modo di produzione e di esistenza, che trova il proprio naturale principio cardinale nell'*aderenza ai fatti*, nel criterio della mera empiria e nella programmatica rimozione di ogni residuo trascendente o, comunque, preesistente rispetto alla strutturazione fattuale dell'esistente, che la mente deve limitarsi a rispecchiare⁴⁵⁸.

Fin dalla Rivoluzione scientifica, l'empirismo viene configurandosi come la sola teoria filosofica affine e omogenea alla produzione capitalistica generalizzata: in essa la sola esperienza realmente verificabile è quella dello scambio mercantile oggettivamente sussistente e idealmente rispecchiato. È allora sintomatico il modo in cui Locke concepisce la strutturazione dell'intelletto, accostandolo a un "ripostiglio" in cui penetrano tenui raggi di luce: "a mio parere, l'intelletto non è molto dissimile da un ripostiglio completamente impenetrabile alla luce, nel quale siano state lasciate solo piccole aperture che consentono l'ingresso di similitudini visibili esterne o di idee delle cose esterne"⁴⁵⁹.

Il lessico filosofico non è mai asettico e innocente, non solo nelle categorie di cui si avvale – le quali racchiudono sempre contenuti sociali –, ma anche nelle metafore in cui offre cittadinanza ai concetti. Come un ripostiglio, la cui funzione consiste nell'accogliere passivamente ciò che altri vi pongono, l'intelletto non ha secondo Locke altro ufficio che *recepire in modo inerte i contenuti empirici provenienti dal mondo esterno*, limitandosi a rielaborarli. È già racchiusa *in nuce*, nella prospettiva lockiana, quella concezione che, successivamente sviluppata dall'empirismo di Hume, assume il soggetto e le sue attività mentali come non-preesistenti ai rapporti (sociali e produttivi) del mondo esterno, ma, viceversa, interamente plasmata da essi.

Come sostenuto da Preve, la stessa critica lockiana dell'idea di sostanza, al cuore del capitolo XXIII del terzo libro dell'*Essay*, racchiude un contenuto sociale e politico che è tanto più presente quanto più è occultato da categorie extrasociali ed extrapolitiche. Secondo l'argomento lockiano, la sostanza non può essere intesa, nei tradizionali termini metafisici, come una realtà che esiste di per sé, in quanto l'esperienza ci mostra sempre e solo un insieme di "idee semplici" concomitanti (il rosso, la forma tonda, il sapore dolce, ecc.), mai una *substantia* in quanto tale (la mela), di cui ipotizziamo l'esistenza senza che essa sia empiricamente attestata, non

diversamente da quell'indiano per cui il mondo era retto da un elefante, a sua volta sospeso su una tartaruga, di cui però, interrogato, non sapeva dire a sua volta su cosa poggiasse⁴⁶⁰.

La conseguenza è che “se qualcuno volesse interrogare se stesso a proposito della sua *nozione di sostanza pura in generale (notion of pure substance in general)*, scoprirebbe di non possedere alcuna idea, ma solo una supposizione di un qualche sconosciuto *sostegno (support)* di certe qualità capaci di produrre in noi idee semplici”⁴⁶¹. L'idea di sostanza si rivela allora inconsistente al vaglio critico del filosofo empirista:

“La nostra idea a cui diamo il nome generale di *sostanza*, non essendo altro che il *presunto ma ignoto supporto (the supposed, but unknown support)* di quelle qualità che scopriamo esistenti e che immaginiamo non possano sussistere, *sine re substante*, senza qualcosa che le supporti, quel sostegno lo chiamiamo *substantia*, che, conformemente al valore effettivo della parola inglese *substance*, significa ‘star sotto, sostenere’”⁴⁶².

Con movimento teorico simmetrico a quello con cui ha neutralizzato la possibilità di idee innate (e, dunque, di una conoscenza che non sia l'esperienza del “mondo-realmente-dato”), destrutturando l'idea di sostanza Locke opera una parallela *distruzione della sostanza comunitaria* soggiacente alla rete relazionale degli scambi individualistici posti in essere dal mercato. Infatti, la società di cui Locke è teorico non è comunitaria, poiché non presenta, appunto, alcuna “sostanza” che preesista al mercato: al contrario, prescindendo da ogni elemento sostanziale, essa è ricavata da una rete di relazioni in cui i singoli, dopo aver legittimato con il loro lavoro individuale il proprio individualismo egoistico e possessivo⁴⁶³, procedono altrettanto individualisticamente a uno scambio di prodotti in forma mercantile istituendo in seconda battuta, tramite contratto, la “forma Stato”. Il legame sociale capitalistico è sempre una *funzione* e mai una sostanza, in quanto non si fonda su un terreno extraeconomico preesistente, ma risulta dall'interazione antagonistica di “centri energetici” capitalistici concorrenti⁴⁶⁴.

Come gli accidenti e le idee primarie sul piano gnoseologico, il mercato esiste senza necessità alcuna di postulare una sostanza, non diversamente da come l'individuo robinsoniano codificato da Locke è sradicato rispetto a una comunità inesistente e viene costituendosi tramite le esperienze del mondo esterno, capitalisticamente strutturato e costituito in maniera tale per cui il nesso fondamentale è quello della proprietà.

Del resto, il filosofo inglese, che pure codifica ben prima di Hegel e di Marx il concetto di *lavoro*, lo concepisce in modo rigorosamente individualistico, come se in origine vi fossero soltanto solitudini lavoranti (e accumulanti) per se stesse, avulse da ogni contesto sociale: “il lavoro che mi apparteneva e con cui ho tolto qui beni alla condizione comune in cui si trovavano ha istituito la mia proprietà su di essi”⁴⁶⁵. È significativo che Locke venga spesso presentato come il “filosofo del limite”, come colui che ha tentato di ridimensionare e di limitare ogni aspetto dell’esistenza umana, dalle pretese dell’intelletto in ambito teoretico alle ingerenze statali in sede politica, dall’intolleranza nella sfera religiosa alle istanze repressive in campo pedagogico: il solo settore a cui egli non è concretamente in grado di porre alcun limite è l’accumulo smisurato delle ricchezze in ambito economico⁴⁶⁶.

Rispetto al soggetto cartesiano, si aggiunge con Locke un’ulteriore determinazione, decisiva per la genesi del moderno soggetto astratto-formalistico: anticomunitario, destoricizzato e modellato dal materiale empirico del mondo esterno, esso è per sua essenza un *homo oeconomicus*. La sua mente è già plasmata dalla forma merce⁴⁶⁷. Le idee che si vanno a depositare nel “ripostiglio” del suo intelletto sono l’equivalente simbolico delle merci che vanno ammassandosi nella sfera della circolazione. Privo di idee innate e, dunque, di valori che non siano quelli che si imprimono nella sua mente dall’esterno, dal mondo dell’economia di mercato, il soggetto lockiano è a tal punto permeato dalla forma merce da non riuscire, senza la sua mediazione simbolica, a rapportarsi ad alcunché, nemmeno alla sua stessa persona: ciascuno – si sostiene nel *Second Treatise on Civil Government* (1690) – “ha la proprietà della sua persona”⁴⁶⁸ (*has a property in his own person*).

La definizione lockiana del soggetto astratto nei termini di un atomo gravitazionale di egoismo e possessività troverà la sua espressione più compiuta, nel 1719, in *Robinson Crusoe*. Né verrà contraddetta dal possesso di altre persone, in termini schiavistici, che l’opera di Defoe metterà in scena tramite il rapporto di Robinson con Venerdì, se si considera che il liberale Locke vanta solidi investimenti nella tratta degli schiavi in America⁴⁶⁹. Del resto, il nesso persona-proprietà rivela in maniera fulgida come, in Locke, l’individualità sia ricavata dalla atomicità egoistica del “sistema dei bisogni” che aspira a disgiungersi da ogni comunitarismo residuo.

Lo stesso modo in cui il pensatore inglese tratteggia il “contratto

biunivoco” tra sudditi e sovrano è il corollario di questa antropologia a base egoistico-proprietaria: la diversità rispetto al modello hobbesiano di “cessione totale” dei diritti individuali in favore della sicurezza scaturente dall’obbedienza incondizionata al Leviatano è evidente, e il suo fondamento antropologico risiede nel fatto che, se per Hobbes i contraenti sono “sudditi”, per Locke essi sono già “proprietari”, titolari della facoltà di avvalersi dello *ius resistentiae* qualora lo Stato non difenda l’obiettivo per cui i singoli individui l’hanno istituito, il “vivere bene, nella tranquillità e nella pace reciproca, assicurandosi il godimento delle loro proprietà”⁴⁷⁰.

Un imprescindibile momento nello sviluppo del soggetto astratto è offerto anche dalla riflessione di Thomas Hobbes (1588-1679). Se il soggetto cartesiano era trascendentalmente solipsistico e quello lockiano sarà identitariamente definito dalla sua proprietà, quello di Hobbes, dal canto suo, è programmaticamente *anticomunitario*⁴⁷¹. Non stupisce che, se letta in trasparenza, l’intera riflessione hobbesiana presenti un solo bersaglio polemico, *Aristotele*, di cui Hobbes rigetta con uguale forza la metafisica, l’etica del giusto mezzo e la politica comunitaria. Secondo quanto dichiarato nel capitolo XLVI del *Leviatano*, “io credo che difficilmente si possa sostenere, nel campo della filosofia naturale, qualcosa di più assurdo di ciò che oggi si chiama *Metafisica di Aristotele* né qualcosa che sia più incompatibile con il governo di ciò che egli ha detto nella sua *Politica* né qualcosa di più ignorante della gran parte della sua *Etica*”⁴⁷².

A fondamento del pensiero hobbesiano sta il *rovesciamento dell’antropologia aristotelica* dell’uomo come ζῷον πολιτικόν, sostituita da una nuova concezione dell’individuo come naturalmente egoistico e ostile nei riguardi dei suoi simili. Secondo quanto precisato nel *De cive* (1642), “la massima parte di coloro che hanno trattato delle repubbliche, suppongono, o pretendono, o postulano, che l’uomo sia un animale atto per nascita alla società, i greci dicono ζῷον πολιτικόν”⁴⁷³. Secondo Hobbes, “questo assioma, sebbene accolto da molti, è falso; e l’errore è derivato da una *considerazione troppo superficiale della natura umana* (*too slight contemplation of humane nature*)”⁴⁷⁴.

Infatti, se cerchiamo la compagnia di altri uomini e l’unione con essi, non lo facciamo certo in forza di un innato istinto comunitario, ma in vista del nostro egoistico utile personale: “non cerchiamo per natura dei soci, ma di trarre da essi onore e *vantaggio* (*profit*)”⁴⁷⁵. Di qui, appunto, la concezione dello “stato di natura” come originario

teatro dell'insanabile *bellum omnium contra omnes* tratteggiato nel *Leviatano*, in cui l'egoismo e la brama di profitto di ciascuno determinano una condizione di perenne scontro reciproco.

Naturalizzandola e contrabbandandola come “stato di natura”, e dunque ponendola alla base della natura umana, Hobbes descrive in modo insuperato la dinamica della società di mercato, in cui ciascuno è un atomo egoistico che entra in nessi antagonistici e conflittuali con i suoi simili, nel tentativo di far prevalere il proprio interesse fino alla neutralizzazione dell'altro. A suggerire che dietro lo “stato di natura” hobbesiano si nasconda la società di mercato, con le sue istanze agonali e anticomunitarie, sono due aspetti interconnessi: anzitutto, il fatto che il concetto di *patto sociale* venga ricavato per astrazione dall'ambito del diritto privato e, più precisamente, dalle logiche della circolazione delle merci⁴⁷⁶. In secondo luogo, il tratto quintessenziale che accompagna l'esistenza umana nello stato di natura è il *desiderio illimitato*, ossia la condizione che, fin da principio, si pone come tipica delle società di mercato, strategicamente alimentata dall'illimitato movimento di produzione e di circolazione delle merci: “pongo in primo luogo – si sostiene nel *Leviatano* – come *inclinazione generale di tutta l'umanità* (*a general inclination of all mankind*), un *desiderio perpetuo e ininterrotto* (*a perpetual and restless power*) di acquistare potere su potere che cessa solo con la morte”⁴⁷⁷.

Nello stato di natura il desiderio è sempre riferito a oggetti limitati, ma non di meno si configura come desiderio della *disponibilità illimitata* di tali oggetti, come brama di possederli e di impiegarli perpetuamente. Questa “perversione del desiderio”⁴⁷⁸ sfocia così in *desiderio del desiderio*, ossia in desiderio illimitato e disgregatore di ogni istanza comunitaria, nella misura in cui ciascun individuo è un atomo che desidera egoisticamente il possesso illimitato di ciò che la natura pone a disposizione di tutti: nello stato di natura “ciascuno esige l'uso esclusivo delle cose comuni”⁴⁷⁹.

Lo ζῷον πολιτικὸν cede con Hobbes il passo all'*homo lupus*: il soggetto assume così la forma di un atomo sociale non ulteriormente divisibile che non può essere disciplinato da usi comunitari e dall'appello al μέτρον, ma solamente dalla paura delle leggi coercitive e dalla figura imponente di quell'*homo magnus* che, nell'incisione del frontespizio del *Leviatano*, rappresenta la potenza statale, gigante che si erge sul mare e stende le braccia verso la terraferma. Poiché nello “stato di natura” della società di mercato ciascuno desidererebbe tutto, lo Stato-Leviatano viene a configurarsi come l'unione strategica dei

desideri e come loro canalizzazione in vista del disciplinamento in grado di impedire l'autodissoluzione del sistema degli egoismi.

Hobbes costituisce uno snodo decisivo nella genesi del soggetto astratto non solo perché capovolge l'antropologia aristotelica, ma anche perché tiene a battesimo il concetto moderno di "individuo" come frutto del processo di astrazione del soggetto dal tessuto comunitario d'origine⁴⁸⁰. In armonia con la dinamica di astrazione reale, viene così reciso ogni legame sociale preesistente rispetto al teatro dei conflitti tra soggetti atomisticamente intesi nella loro irriducibile individualità astratta, tali da entrare in contatto solo accidentalmente, secondo una visione che verrà sistematizzata dall'endiadi di "unico" (*der Einzige*) e "proprietà" (*Eigentum*) al cuore della riflessione di Stirner. La stessa semantica del concetto, del resto, rivela la derivazione del termine "individuo" da *in-dividuum*, "ciò che non può essere ulteriormente diviso": versione latina del greco ἄτομον, l'individuo è l'unità minima a cui può essere portato l'uomo.

I Greci non impiegarono mai il termine ἄτομον per riferirsi all'uomo, proprio perché, per loro, esso non costituiva un "atomo sociale", ma una ψυχή, un'"anima", un'unità concreta e differenziata, diversa da tutte le altre. Se la saggezza greca aveva considerato ogni anima come un mondo unico e irripetibile, la modernità capitalistica, soprattutto a partire da Hobbes, imbocca la strada della riduzione integrale dell'uomo a *unità astratta e omogenea*, a supporto interscambiabile e seriale dell'astrazione reale e, per ciò stesso, del "lavoro astratto". Mentre l'anima è una realtà non solo spirituale, differenziata e inimitabile, ma anche *incalcolabile*, perché non sottoponibile alla quantificazione matematizzante galileiana, l'individuo moderno è, invece, entità materiale inanimata, unità di calcolo sociale astratto: l'anima è oggetto della filosofia, l'individuo della scienza, e ciò nel quadro di quella Rivoluzione scientifica di cui, in Hobbes, si avverte distintamente l'eco soprattutto nella riduzione del pensiero a calcolo⁴⁸¹ e della totalità del reale a determinazioni materiali e, dunque, conoscibili scientificamente tramite quella quantificazione matematica che più si rivela affine alla logica calcolante del capitalismo⁴⁸². D'altro canto, la figura presente sull'incisione del frontespizio del *Leviatano* allude essa stessa alla priorità, se non altro cronologica, dell'individuo rispetto alla comunità, nella misura in cui lo Stato è raffigurato come la mera risultante dalla somma dei singoli atomi sociali indipendenti e serialmente interscambiabili.

Il movimento teorico con il quale Locke prenderà congedo dalle “idee innate” di Cartesio è lo stesso con cui, in Hobbes, la *res cogitans* cartesiana esce di scena e la *res extensa* occupa integralmente lo spazio sociale e simbolico, contribuendo a quel processo di *unificazione astratta dello spazio funzionale all’illimitato scorrimento delle merci sul piano “materiale” della circolazione e su quello “immateriale” del pensiero*⁴⁸³. La stessa concezione hobbesiana della libertà umana appare ricavata per astrazione dal mondo delle merci e del loro libero scorrimento: “la libertà, per definirla, non è altro che *l’assenza di impedimenti al moto (absence of the lets, and hinderances of motion)*”⁴⁸⁴. Il movimento di *astrazione reale* appare evidente, in Hobbes, anche nella sua inappellabile *condanna della metafisica*, giudicata incompatibile con un mondo in cui non vi è spazio se non per la materia delle merci. La filosofia è chiamata ad assumere il metodo delle scienze empiriche e, nella fattispecie, della *fisica*, in quella riduzione integrale del problema della verità filosofica in certezza empirica del soggetto avviata da Cartesio:

“La fisica quindi è cosa nuova. Ma la filosofia civile lo è ancor di più, dato che non è più antica del libro che io stesso ho scritto ‘sul Cittadino’. E che? Non ci fu, presso gli antichi Greci, alcun filosofo né fisico né civile? Certamente ce ne furono alcuni che così venivano chiamati [...]. Ma non per questo necessariamente ci fu filosofia. Si aggirava per l’antica Grecia un fantasma, simile alquanto alla filosofia per una parvenza di gravità (ma dentro era piena di frode e di sporcizia); e gli uomini incauti ritennero che fosse la filosofia. [...] Ora mi accingo, stabiliti i veri principi della fisica, ad impaurire e a bandire questa Empusa metafisica, non combattendo, bensì portando luce”⁴⁸⁵.

Il movimento teorico di “inversione” posto qui in essere da Hobbes (l’attribuzione del titolo di filosofia alla sola fisica) risponde alla duplice esigenza di neutralizzazione della metafisica (liquidata come Empusa, come mostro dalle sembianze terrifiche) e di naturalizzazione delle scienze empiriche come sola fonte conoscitiva valida ed è l’analogo, *sub specie philosophiae*, del movimento teorico con cui Adam Smith e il suo tempo definiranno, in maniera rovesciata, economia ciò che Aristotele aveva etichettato come crematistica.

È vero, in Hobbes la neutralizzazione della metafisica e, in generale, del problema della verità è funzionale a un ordine politico (*authoritas, non veritas, facit legem*⁴⁸⁶) che non coincide con quello economico dell’anarchia del mercato e che, anzi, è volto a scongiurarne gli intrinseci pericoli. E, non di meno, nell’atto stesso con cui Hobbes

tematizza lo Stato *ab-solutum* e *superiorem non recognoscens*, fa già prevalere, sia pure in maniera dissimulata, un'istanza rigorosamente individualistica, un virtuale sbilanciamento in favore della segretezza della propria coscienza soggettiva, dove lo Stato non può accedere⁴⁸⁷.

Dietro la poderosa “macchina” dello Stato assoluto, l'individuo, che in essa trova protezione e garanzia di sicurezza, può veramente essere libero, a patto però che sappia in pari tempo sottrarsi segretamente alla presa della *longa manus* statale: *in interiore homine*, l'individuo è segretamente libero di rispondere a se stesso, senza doversi piegare all'eteronomia statale. In questo modo, sotto la cortina di uno Stato assoluto che regola e sorveglia panopticamente le azioni esterne, prende tacitamente forma un nuovo principio, che informa di sé il sistema nascente: l'uomo è veramente libero solo in se stesso, nella propria individualità “assoluta”, al riparo dalle istanze intrusive dello Stato e della comunità sociale. Nello stesso modo in cui Cartesio ha tenuto a battesimo il dualismo ontologico tra le due *res*, Hobbes fonda il dualismo socio-politico di *publicus* e *privatus*, di obbedienza formale alle leggi dello Stato e di libero pensiero coltivato nella segretezza coscienziale, inaugurando quella dialettica conflittuale tra il “cielo” della politica e la “terra” della società civile da cui muoveranno le riflessioni marxiane.

La forza simbolica della forma merce e del mercato come suo teatro naturale sarà a tal punto massiccia da modellare l'immaginario dello stesso Rousseau, l'autore che più di ogni altro ha precorso la reazione filosofica al feticismo economico: critico dell'egoismo posto in essere dalla società di mercato, nemico delle gelide leggi della ragione calcolatrice dei *philosophes* e animato da una sincera passione comunitaria, ancorché declinata in forma meramente nostalgica, Rousseau finisce, *volens nolens*, per condividere il presupposto del soggetto moderno astratto e formalistico, come emerge soprattutto dalla sua concezione del “contratto sociale” come associazione artificiale di solitudini originarie. Critico radicale dei *philosophes* su tutti i fronti, egli finisce per essere allineato con essi per quel che concerne il presupposto antropologico di marca individualistica⁴⁸⁸: ad attestarlo sono, tra l'altro, espressioni inequivocabili come *corps artificiel* o *être moral* con cui il Ginevrino designa il governo e lo Stato, oltre che la pedagogia robinsoniana tracciata nell'*Emilio*.

Al di là delle apparenze, la soggettività al centro del *Contrat social* (1762) resta saldamente quella inaugurata da Cartesio e approfondita da Hobbes e da Locke⁴⁸⁹. È la stessa impostazione di Rousseau a

comportare un *individualismo artificialista* come base reale del suo pensiero: nella misura in cui muove da un'ipotesi artificialistica (lo "stato di natura" come presupposto teorico), il contratto sociale rousseauiano risulta dall'aggregazione di individui naturali solitari e robinsoniani, che solo in seconda battuta danno vita alla realtà comunitaria scaturente dalla loro unione⁴⁹⁰. Lo stesso concetto di *monade* in Leibniz è, a suo modo, frutto del processo di astrazione reale e di isolamento individualistico del mondo della "piega" barocca.

La riduzione hobbesiana del reale a *res extensa* non è solo il raddoppiamento simbolico del mercato divenuto la sola "estensione" del mondo, un piano liscio in cui le merci si muovono senza impedimenti metafisici e trascendenti, ma è anche l'avviamento di un lento e graduale processo di *addomesticamento delle istanze della religione* più pericolose e meno facilmente armonizzabili con il nuovo modo di produzione e di esistenza, processo che troverà nel deismo la sua espressione teorica più compiuta. Non stupisce che i veri "nemici", per lo Stato assoluto hobbesiano, non siano i "lupi", ossia gli individui la cui antropologia del desiderio, se non disciplinata, porta alla distruzione dell'aggregato delle solitudini, ma, piuttosto, i "centauri", ossia coloro che impiegano la religione per legittimare l'insurrezione messianica, avvalendosi dei testi biblici. Mentre il lupo può essere addomesticato tramite il *pactum subiectionis*, il centauro costituisce un costante pericolo per il Leviatano, come è storicamente attestato dagli esempi del "teologo della rivoluzione" Thomas Münzer e di Oliver Cromwell.

In vista della neutralizzazione delle pericolose istanze dei predicatori che aspirano a rivoluzionare la società in nome dei testi sacri, Hobbes, per un verso, sostiene che essi devono essere sterminati, perché in tal maniera si possono evitare perdite ben più gravi, e, per un altro verso, prospetta un'imposizione statale che renda legittima una sola interpretazione autorizzata della Bibbia, funzionale all'ordine costituito⁴⁹¹. Egli è consapevole del fatto che un cospicuo numero di passi sia veterotestamentari, sia neotestamentari possono legittimare la rivoluzione sulla base del diritto naturale.

Affinché la merce possa scorrere indisturbatamente in ogni direzione, senza più alcuna "sorveglianza" metafisica celeste, il *materialismo*⁴⁹² (la riduzione del mondo alla dimensione estesa del piano di scorrimento delle merci e della loro materialità sensibilmente sovrasensibile) e il *deismo* (la neutralizzazione del Dio trascendente in

grado di intervenire nel mondo o di giudicarlo in base ai parametri di una giustizia eterna) costituiscono due momenti essenziali, funzionali alle logiche dell'unificazione astratta del mondo che, posta in essere dal capitalismo tetrico, culminerà nel XVIII secolo, con la grande stagione del deismo e del materialismo ateo.

Seguendo Foucault⁴⁹³, se nel Medioevo lo spazio era verticalmente “gerarchizzato” nella forma della contrapposizione diretta tra sacro e profano, tra celeste e terreno, la modernità, con Galilei, inaugura invece una “rivoluzione spaziale”, secondo l'espressione di Carl Schmitt⁴⁹⁴: lo “spazio di localizzazione” medievale cede il passo a uno spazio infinito e infinitamente aperto, modellato secondo quell'*extensio* a cui Cartesio conferirà dignità filosofica. Si tratta di uno spazio *infinito*, che simboleggia le logiche dell'illimitata produzione di merci e della loro circolazione su scala sempre più planetaria, e *astratto*, frutto cioè del movimento di astrazione reale e della sua logica di omogeneizzazione del mondo sotto la categoria di materia. Come il tempo sarà concettualmente unificato, nella fase dialettica, con il concetto di *progresso della storia*, analogamente lo spazio è unificato, nel momento tetrico, sotto l'idea di *materia*, con la soppressione di ogni residuo dualismo ontologico alto/basso, dio/uomo e con la conseguente unificazione concettuale di un solo mondo, il mondo della produzione capitalistica.

Se in Cartesio l'uomo, che pure è già pensato nei termini di una macchina o – secondo la formula di Gilbert Ryle⁴⁹⁵ – di un *ghost in the machine*, risulta ancora caratterizzato da quella instabile convivenza di materia e spirito, con il conseguente problema teorico della loro acrobatica “sincronizzazione” nella ghiandola pineale, la successiva storia del pensiero moderno, almeno fino al Settecento inoltrato, si presenta come un polifonico tentativo di superare le aporie sollevate e non risolte dal dualismo cartesiano: già nel *De corpore* (1655) di Hobbes e, ancor più, nell'*Homme machine* (1748) di La Mettrie il dualismo ha ceduto il passo a un *monismo materialistico*, espressione dell'omogeneizzazione reale che ha ridotto il mondo intero a materia. Se Cartesio vedeva il mondo con gli occhi della *manifattura*, La Mettrie lo vede già con quelli della *fabbrica*, poiché per lui macchine non sono più solo gli animali, ma anche l'uomo. La transizione dalla cartesiana *bête machine* all'*homme machine* di La Mettrie precorre, pertanto, la transizione dalla sussunzione formale a quella reale, caratterizzata dall'assunzione, da parte del lavoratore, delle prerogative, delle operazioni automatiche e dei ritmi propri del

macchinario⁴⁹⁶.

Lo stesso *tempo di lavoro sociale medio*, che gli economisti inglesi fissano come sostanza del valore, deve potersi fondare su un presupposto materiale omogeneo ed equivalente, che è appunto la materia. È in questa accezione che, nel primo libro di *Das Kapital*, Marx utilizza l'espressione "materialità universale"⁴⁹⁷ (*allgemeine Materiatatur*) per indicare quest'unificazione concettuale e ideale dello scambio universale. Per quel che concerne il *deismo*⁴⁹⁸, esso viene costituendosi, sul piano teorico, in un arco temporale compreso tra la fine del Seicento e quella del Settecento: l'*aldilà* è unificato sotto l'egemonia simbolica di un essere supremo che è tale perché non ha più obiezioni metafisiche e morali contro lo scorrimento multidimensionale della merce. Il processo di omogeneizzazione astratta del mondo si sviluppa lungo differenti traiettorie: come l'*aldiqua* viene unificato tramite il concetto di materia, e come la temporalità verrà unificata tramite il concetto singolarizzato di storia, analogamente *l'aldilà è unificato dalla teoria deista* in tutte le sue eterogenee declinazioni.

Finché non si era affermato il puro materialismo (e quindi finché ancora vigeva un dualismo ontologico), e finché Dio era ancora concepito nei tradizionali termini teistici di persona morale che giudica e punisce, l'economia non poteva diventare sovrana perché dipendeva, in ultima istanza, dalle leggi morali divine e da uno spazio altro rispetto a quello puramente materiale della merce. Precorso dal *deus calculans* (il grande "orologioiaio") di Leibniz e portato a compimento dal "Dio geometra" di Voltaire (*Dieu est l'éternel géomètre, mais les géomètres n'aiment point*⁴⁹⁹), il deismo comporta, pertanto, la neutralizzazione di un Dio in grado di opporsi moralmente e di intervenire operativamente in un mondo in preda agli automatismi del mercato divinizzato.

Lo stesso movimento di unificazione nelle determinazioni appena tracciate è sinergico con quello di *omogeneizzazione del lavoro* che viene prendendo forma fin dalla comparsa del nuovo modo di produzione. Base reale del capitalismo, il *lavoro astratto* nasce concettualmente solo allorché l'attività umana è diventata merce e può essere comprata e venduta sul mercato, in coerenza con il movimento di mercificazione universale posto in essere dal nuovo sistema. Seguendo il primo volume di *Das Kapital*, nella società capitalistica il lavoro, per poter essere considerato "lavoro in generale", senza alcuna specifica determinazione e applicazione, deve essere astratto dalle

attività concretamente svolte: trasferito e cristallizzato nelle merci, esso viene a configurarsi come la sostanza che, comune a tutte, permette al denaro di essere universalmente stimato come equivalente generale. Si verifica, così, l'omogeneizzazione astratta di tutte le distinte attività lavorative precedenti nell'unica categoria del "lavoro produttivo" (Smith), mera erogazione astratta di tempo di lavoro sociale medio.

Cancellate le qualità fisiche che rendono le merci diverse le une dalle altre e rimossi i determinati lavori che le hanno prodotte, resta solo, come residuo, la spettrale oggettività del lavoro umano astratto materializzato, pura quantità priva di determinazioni qualitative. Su questo fondamento, il lavoro può essere quantificato e gli si può applicare il metodo matematico-quantitativo della scienza moderna della natura: la categoria di "lavoro astratto" su cui si reggono tanto la teoria del valore di Smith quanto quella del plusvalore di Marx presenta, come sua solida base, il moderno soggetto astratto definito nei termini hobbesiani dell'*individuum* omogeneo e la riduzione reale e simbolica del mondo a estensione materiale.

3.5 Una feconda anomalia: l'ontologia politica di Spinoza

"Tutta la natura è un solo individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senz'alcun cambiamento dell'individuo totale".

(B. Spinoza, *Etica*)

"Fa parte della mia felicità l'impegnarmi perché molti altri comprendano ciò che io ho compreso e perché il loro intelletto e i loro desideri si accordino con i miei".

(B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*)

Nel dispiegarsi del processo che porta a compimento l'*astrazione reale* sul piano delle idee, Baruch Spinoza (1632-1677) segna, più che una battuta d'arresto, un'inversione di marcia. Grandiosa "anomalia" della modernità, Spinoza è disorganico, disomogeneo e non allineato rispetto alla produzione della fase tetico-astratta nell'Olanda del XVII secolo. Dal punto di vista dell'ontologia dell'essere sociale, la sua elaborazione teorica è paradigmatica: storicamente determinata nella genesi, essa presenta una validità universale, che trascende il suo tempo storico pur essendo impossibile a prescindere da esso; e, per ciò stesso, testimonia dell'esistenza di uno spazio veritativo autonomo della filosofia. A distanza di sicurezza

da ogni apologetica diretta o indiretta del proprio mondo storico, Spinoza ha coraggiosamente testimoniato la “disorganicità” rispetto al proprio cosmo sociale tramite la codificazione della *libertas philosophandi*, l’espulsione nel luglio del 1656 dalla Sinagoga e la lettera di rifiuto della prestigiosa cattedra a Heidelberg⁵⁰¹.

Secondo il rilievo delle hegeliane *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *philosophieren ist spinozieren*, in quanto il pensiero di Spinoza costituisce l’imprescindibile inizio di ogni filosofare⁵⁰². Il cominciamento non può infatti, nella prospettiva hegeliana⁵⁰³, essere ravvisato in Cartesio, in forza del suo dualismo irrisolto e della conseguente convivenza aporetica di un soggetto astratto e di una natura materialmente connotata; non può nemmeno essere rintracciato in Kant, per via della sua surrettizia distinzione tra categorie dell’essere e del pensiero, con il correlato mantenimento dogmatico dell’esistenza del *Ding an sich*. A sua volta – aggiungiamo noi – l’inizio del filosofare non potrebbe neppure essere individuato in Hegel stesso, poiché il suo concetto di Assoluto non è concepibile se non tramite la mediazione della “sostanza” spinoziana⁵⁰⁴.

Possiamo assumere il pensiero di Spinoza come *Anfang des Philosophierens* in virtù del fatto che esso, sia pure con la sintassi cartesiana, *restauro il principio greco dell’identità ontologica tra categorie dell’essere e del pensiero*, dissociandosi dal riassorbimento cartesiano della filosofia nella pratica di accertamento empirico del soggetto e dalla sua disgiunzione ontologica tra le due *res*: secondo la proposizione VII della seconda parte dell’*Ethica ordine geometrico demonstrata* (1675), “l’ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l’ordine e la connessione delle cose”⁵⁰⁵ (*ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*).

Lungi dall’essere sostanze ontologicamente autonome, pensiero ed essere sono attributi dell’unica sostanza esistente. Spinoza esplicita nel corollario il senso della proposizione, spiegando che “sia che concepiamo la natura sotto l’attributo estensione (*sub attributo extensionis*), sia che la concepiamo sotto l’attributo pensiero (*sub attributo cogitationis*), o sotto un qualunque altro attributo, troveremo un solo e medesimo ordine, o una sola e medesima connessione di cause, cioè il seguire delle medesime cose le une dalle altre”⁵⁰⁶. E ancora: “la mente e il corpo sono una sola e medesima cosa che è concepita ora sotto l’attributo del pensiero, ora sotto quello dell’estensione”⁵⁰⁷. Secondo il commento di Hegel, “è l’unità del pensare e dell’essere”⁵⁰⁸ la cifra del pensiero spinoziano. Nella

prospettiva di Spinoza, infatti, gli attributi dell'estensione e del pensiero – i soli noti all'uomo – sono relativamente indipendenti (la mente non può determinare il corpo ad agire, e viceversa) e, non di meno, quel che accade nel pensiero e nell'estensione procede secondo un medesimo ordine e una medesima connessione, poiché la mente e il corpo partecipano ed esprimono la sostanza infinita che è comune a entrambi.

Nulla esiste o è rappresentabile senza (o al di fuori) del Dio-Natura, il quale è dotato di una forza infinita tramite la quale provvede alla propria conservazione e a quella di tutti i suoi effetti. Non si dà, pertanto, una natura disgiunta da Dio, né un mondo separato o trascendente Dio stesso, né tanto meno una sostanza che, essendo tale, sia finita. Ogni sostanza esprime l'essenza infinita di un'unica esistenza infinita, e dunque è attributo di un'unica sostanza infinita, *Deus sive Natura*. Come si sostiene nel *Breve trattato*, “poiché tutta la natura è solo un'unica sostanza la cui essenza è infinita, tutte le cose sono unite dalla natura in un'unica realtà, cioè Dio”⁵⁰⁹.

È vero che Spinoza si propone di applicare alla filosofia il metodo della scienza, il *mos geometricus*, nella convinzione che la matematica costituisca il modello universale di metodo scientifico, ma questo non toglie che il suo oggetto d'indagine sia la *totalità dell'essere* e non certo settori limitati dell'esperienza empirica: la sua attenzione è rivolta al *vero* filosofico, non al *certo* scientifico, e fare di Spinoza un puro matematico geometrizzante equivarrebbe a sostenere che è un apocrifo il libro quinto dell'*Ethica*, *De potentia intellectus, seu de libertate humana*, in cui si mostra la superiorità del terzo genere di conoscenza (“la suprema virtù della mente è conoscere Dio, ossia di conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza”⁵¹⁰).

Nell'*Ethica* non meno che nel *Breve trattato* o nei *Cogitata metaphysica*, Spinoza, da un lato, ricompone una *visione ontologicamente unitaria*, al riparo da ogni dualismo e tale da determinare un ritorno all'unità ontologica greca, sia pure mediato dal lessico e dai modelli rappresentativi del proprio tempo, e, da un altro, opera una *costituzione alternativa del soggetto moderno* rispetto a quella formalistico-astratta che si snoda da Cartesio a Kant: comunitario, democratico e non scisso, il soggetto spinoziano avvia quel processo che Lukács ha qualificato come il “compimento della autocostituzione processuale, terreno-immanente, dell'uomo”⁵¹¹, secondo una linea che, alternativa rispetto all'asse portante della genesi del soggetto astratto, verrà fecondamente sviluppata da Fichte,

Hegel e Marx. Attenti lettori e profondi estimatori di Spinoza⁵¹², questi autori sono accomunati – come vedremo – dal fatto che, sia pure in modi e con intenti sideralmente distanti tra loro, rideclinano la sostanza spinoziana (identità ontologica di Dio e Natura) pensandola come *soggetto*, ossia come costituzione processuale della soggettività nei flussi della storia e nella rete comunitaria dell'eticità: la verità dell'intero sta nel processo del suo dispiegamento e nell'acquisizione dell'autocoscienza.

Declinata come soggetto, la sostanza spinoziana permette di concettualizzare la genesi e il compimento dell'autocoscienza processuale, immanente e comunitaria della soggettività umana. Si spiega così il modo apparentemente sibillino in cui Hegel, nella *Vorrede* alla *Phänomenologie*, sostiene che, per un verso, la “sostanza” è l'intero (*das Wahre ist das Ganze*) e che, per un altro verso, “la sostanza è essenzialmente soggetto”⁵¹³ (*die Substanz wesentlich Subjekt ist*), cioè autocoscienza che viene costituendosi tramite la mediazione e il divenire della sostanza stessa.

Di qui, del resto, la posizione assunta da Hegel, nelle *Vorlesungen*, nel tracciare il profilo di Spinoza: per un verso, è merito indiscutibile del pensatore dell'*Ethica* l'aver concepito la *sostanza come l'intero*, opponendosi alla riduzione del sapere filosofico alla limitatezza dell'intelletto astratto. Da questo punto di vista, “l'aspetto grandioso del punto di vista della filosofia spinoziana è la rinuncia a tutto ciò che è determinato e particolare”⁵¹⁴, al *certo* scientifico, ossia il rapporto diretto instaurato con l'intero nella sua unitarietà. Per un altro verso, Spinoza viene criticato per aver inteso la sostanza in maniera ancora astratta e statica, come una realtà “assolutamente rigida e priva di movimento”⁵¹⁵, non come totalità vivente e processuale, ossia non come soggetto autocostituente temporale:

“L'idea spinoziana è ammessa come vera e fondata. Vi è una sostanza assoluta, che è il vero. Tuttavia questo non è ancora il vero come intero: è necessario che la sostanza sia pensata anche come attiva e vivente in se stessa e con ciò si determini come spirito. La sostanza spinoziana è ciò che è universale e pertanto è *determinazione astratta (abstrakte Bestimmung)*”⁵¹⁶.

È l'assenza della temporalità storica quale verrà prendendo forma nel XVIII secolo a precludere a Spinoza la possibilità di pensare la sostanza come soggetto, come processo *in fieri* che solo alla fine del processo è pienamente ciò che è. L'idealismo hegeliano non farà allora altro che temporalizzare la proposizione spinoziana *ordo, et*

connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum, ponendo nella storicità l'identità di pensiero ed essere. Secondo l'interpretazione hegeliana, Spinoza può essere considerato il *padre dell'idealismo*⁵¹⁷ e il vero motivo per cui gli si mostra "corruccio" e ostilità non deve essere ravvisato nel suo presunto ateismo, ma nell'"acosmismo" (*Akosmismus*) a cui porta la sua impostazione: infatti, precisa Hegel, "Spinoza ritiene che quel che si chiama mondo non esista affatto e sia solo una forma di Dio e nulla in sé e per sé; il mondo non avrebbe nessuna vera realtà"⁵¹⁸. Lungi dall'aver negato Dio, Spinoza ha annientato la "pseudo-concretezza"⁵¹⁹ delle scienze positive, poiché *ha annichilito il mondo empirico* di chi ritiene di poterlo conoscere nelle sue singole determinazioni irrelate e senza mediazione filosofica. Come Vico, con la "storia ideale eterna", anticipa l'unità ideale della storia pensata come un solo concetto trascendentale-riflessivo, analogamente Spinoza precorre il monismo ontologico idealistico.

L'anomalia di Spinoza rispetto al suo tempo risiede principalmente nel suo ristabilimento del punto di vista dei Greci, tramite il ripristino della perduta unità di ontologia e assiologia, di scienza dell'intero e di sua valutazione, in una prospettiva di immanenza assoluta in cui la conoscenza dell'intero, nell'*Ethica*, non è disgiungibile dall'etica e dalla politica del *Tractatus theologico-politicus* e del *Tractatus politicus*. Questo aspetto emerge specialmente nella "geometria delle passioni" tratteggiata nelle pagine dell'*Ethica*: mentre in Hobbes la logica del desiderare illimitato sfocia nella perversione del "desiderio del desiderio", Spinoza riabilita la saggezza greca del μέτρον. La *cupiditas* dipende esclusivamente da noi e il primo errore da cui scaturisce la sua illimitatezza deriva dall'ignoranza della sua reale origine e dei motivi per cui gli oggetti appaiono desiderabili.

A muovere smodatamente il desiderio sono fantasmi e oggetti immaginari che turbano la nostra mente e la pongono in uno stato di *tristezza*, se l'oggetto sembra inadeguato alla nostra rappresentazione, o in uno stato di *letizia*, se esso pare invece adeguarsi. L'obiettivo "etico" di Spinoza consiste nel fare chiarezza nel mare infinito delle passioni, in modo che il desiderio non sia più determinato dagli effetti esterni, ma diventi finalmente autonomo e attivo, potente, lieto ed equilibrato⁵²⁰: "il desiderio che nasce dalla gioia, a parità di condizioni, è più forte del desiderio che nasce dalla tristezza"⁵²¹. Se in Cartesio e, in misura ancora maggiore, in Bacone l'obiettivo della scienza è il dominio della natura ad opera dell'uomo, in Spinoza è il dominio dell'uomo su se stesso, la sua *autoregolazione razionale*: il

potere della mente sugli affetti riposa anzitutto nella loro corretta conoscenza, secondo lo splendido principio *humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*⁵²².

Che l'etica greca del "giusto mezzo" per me profondamente il filosofare spinoziano affiora da una lettera in cui Spinoza rigetta la categoria di "ateismo", che sempre più spesso gli veniva attribuita, mostrando come esso sia l'atteggiamento teorico proprio di chi non crede in nulla se non nel movimento di illimitato arricchimento: "gli atei sono soliti cercare onori e ricchezze sopra ogni cosa, cosa che io ho sempre disprezzato, come fanno tutti quelli che mi conoscono"⁵²³. Sulla stessa lunghezza d'onda, in un'altra lettera, del 17 febbraio del 1671, Spinoza racconta di aver letto un opuscolo intitolato *Homo politicus*, in cui si sostiene la tesi per cui il sommo bene coincide con l'illimitata ricerca delle ricchezze: l'autore dell'*Ethica* confessa di aver avuto in animo di scrivere per prendere posizione contro l'autore dell'opuscolo e per "mostrare la condizione di inquietudine e di miseria di coloro che sono avidi di onori e di ricchezze"⁵²⁴, adombrando inoltre la rovina in cui precipitano gli Stati che agiscano in vista di un simile obiettivo. E conclude la lettera citando, con approvazione, l'esempio dei frantoi di Talete.

In virtù del suo ripristino dell'unità delle categorie del pensiero e dell'essere, Spinoza può declinare l'ontologia dell'*Ethica* anche sul piano politico, fondando un'*ontologia politica* che sfocia nella tematizzazione della *democrazia* come lo stato "più naturale e più conforme alla libertà che la natura concede a ciascuno"⁵²⁵. Indifferente alle "mode" e alle filosofie più in voga del suo tempo e interessato solo alla ricerca del vero ("non presumo di aver trovato la filosofia migliore, ma so di comprendere quella vera"⁵²⁶), Spinoza rigetta la logica dell'"intelletto astratto", l'empirismo antimetafisico e il nascente soggetto astratto e formale, disgiunto dalla sostanza comunitaria: in antitesi con il modo di sentire e di pensare proprio del suo tempo, egli pone nell'*Ethica* stessa i fondamenti di una *visione comunitaria e democratica dell'esistenza*, in una concezione del mondo in cui gli uomini, sul piano ontologico, non possono essere separati dalla sostanza di cui sono un "modo" dei due attributi del pensiero e dell'estensione e, sul piano politico-sociale, non possono esistere disgiuntamente dalla comunità di cui sono parte.

In diretta antitesi con la linea empirista che, da Locke a Hume, delegittima la categoria di sostanza, l'*Ethica* di Spinoza prende le mosse da essa: *per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se*

*concipitur*⁵²⁷. La sostanza è prioritaria *ontologicamente* come totalità delle determinazioni dell'essere e *politicamente* come comunità sociale anteriore rispetto all'individuo e assiologicamente superiore rispetto ad esso. I rapporti orizzontali e non gerarchici tra i modi in riferimento all'unica sostanza di cui sono manifestazione immanente sono gli stessi rapporti orizzontali tra gli uomini in riferimento alla comunità di cui sono ugualmente parte, in quella negazione della trascendenza che esprime l'assenza della verticalità gerarchica delle relazioni interumane⁵²⁸.

È la stessa grammatica immanentista con cui è scritta l'*Ethica* a determinare una visione comunitaria e democratica, o, se si preferisce, un "comunitarismo democratico". Con un linguaggio in cui si intrecciano, a geometrie variabili, determinazioni ontologiche, etiche e politiche, Spinoza mostra, in più passaggi dell'*Ethica*, come l'unità ontologica della sostanza debba riflettersi nella dimensione socio-politica⁵²⁹: "siamo una parte della natura che non si può concepire per sé senza le altre"⁵³⁰ (*naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi*), con la conseguenza che, su un piano che è anche in questo caso a un tempo ontologico e politico, "tutta la natura è un solo individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senz'alcun cambiamento dell'individuo totale" (*totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione*)⁵³¹.

L'unità ontologica che si articola nella pluralità infinita degli attributi si riflette politicamente nell'unità di una comunità che convive con la pluralità caleidoscopica dei modi di pensare e di essere dei suoi membri. Coerente sviluppo della sua ontologia, l'antropologia spinoziana è comunitaria per sua stessa vocazione: con le parole dell'*Etica* (IV, prop.73), "l'uomo che è guidato dalla ragione è più libero nello Stato, dove vive *secondo il decreto comune* (*ex communi decreto*), che nella solitudine dove obbedisce solo a sé". Abbandonando il piano della contingenza, occorre considerare *sub specie aeternitatis* la sostanza ontologica e, insieme, quella comunitaria, che lega gli uomini in una società di libere individualità in cui l'unione potenzia infinitamente i singoli e, nello stesso movimento, la sostanza comunitaria:

"Nulla, dunque, di più utile all'uomo che l'uomo stesso: nulla, dico, di più eccellente per conservare il proprio essere gli uomini possono desiderare se non che tutti si accordino in tutto in modo che le menti e i corpi di tutti formino quasi una sola mente ed un solo corpo, e tutti si

sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti cerchino insieme per sé l'utile comune di tutti; donde segue che gli uomini che sono guidati dalla ragione, cioè gli uomini che cercano il proprio utile sotto la guida della ragione non appetiscono nulla per sé che non desiderino per gli altri uomini, e perciò sono giusti, fedeli e onesti”⁵³².

Secondo la prospettiva del *Tractatus theologico-politicus* e del *Tractatus politicus*, nello stato di natura ciascuno detiene un potere illimitato su tutto, con la conseguenza che “il diritto naturale di ciascun individuo si estende nella misura della sua potenza”⁵³³ (*uniuscujusque individui naturale jus eo usque se extendit, quo ejus potentia*). Alla luce del fatto che, se due soggetti si accordano e uniscono le loro forze, insieme hanno più diritto in natura che ciascuno singolarmente, sia per via dell'associazione dei diritti sia per via dell'estinguersi della loro potenziale conflittualità⁵³⁴, l'uscita da questa condizione originaria deve avvenire, per Spinoza, tramite il trasferimento, da parte di ciascuno, di tutta la sua potenza alla società nella sua interezza: “questo diritto della società si chiama democrazia, la quale, perciò, si definisce come l'assemblea di tutti che collegialmente ha il diritto a tutto ciò che può”⁵³⁵.

Mentre nello stato di natura il diritto del singolo è *astrattamente immenso* ma *praticamente minimo*, poiché contrasta con quello di tutti gli altri, solo nella comunità democratica può valere concretamente un diritto incontrastato su tutto⁵³⁶: senza che, con la fondazione dello Stato, gli individui rinuncino all'uguaglianza che li caratterizzava nello stato di natura, essi non abbandonano il diritto naturale – come nel modello di Hobbes –, ma attuano le condizioni per realizzarlo. Unione comunitaria di tutti gli uomini avente diritto su tutto, il regime democratico fondato politicamente nel *Tractatus theologico-politicus* e nel *Tractatus politicus* non è altro, allora, che una coerente esplicitazione della grammatica ontologica dell'*Ethica*, in cui, oltre a insistere sull'unità della sostanza, si sottolinea l'identità dell'utile con il *bonum commune*: “gli uomini possono procurarsi molto più facilmente *con l'aiuto reciproco (mutuo auxilio)* ciò di cui hanno bisogno, e solo unendo le forze possono evitare i pericoli che incombono dappertutto”⁵³⁷.

Assumendo l'Amsterdam del XVII secolo come archetipo della libertà di pensiero, Spinoza auspica, nel *Tractatus theologico-politicus*, una società civile che difenda l'uguale libertà di tutti i

cittadini contro la superstiziosa arroganza dei teologi. In vista di questo scopo, egli sostiene, a più riprese, che l'obiettivo dell'opera è "la separazione della filosofia dalla teologia"⁵³⁸ (*ad separandam philosophiam a theologia*): in forza dell'eterogeneità strutturale dei piani su cui si muovono – la fede mira a garantire l'obbedienza dei sudditi, la filosofia ha per oggetto la verità –, ciascun cittadino può essere libero, come filosofo, di pensare e di professare liberamente tutto ciò che vuole, a patto che rispetti la legge. Né si può sostenere, d'altro canto, che vi siano nei Testi Sacri principi che contrastano con il *lumen naturale*⁵³⁹, nella misura in cui perfino il miracolo non è altro che un evento inserito nella logica "geometrica" della realtà ma di cui non si è in grado di spiegare la causa⁵⁴⁰.

La fondazione spinoziana della *libertas philosophandi* come diritto inalienabile dell'uomo si presenta, in questo modo, come un ripristino della concezione greca del dialogo veritativo incentrato sul principio del *lovgon didovnai*, che può avvenire soltanto in un regime democratico in cui tutti siano ugualmente liberi nella comune "sostanza" di cui sono, ontologicamente e politicamente, parte. Spinoza perviene, per questa via, a un *umanesimo democratico e non elitario*, in cui i saggi non si costituiscono in setta "aristocratica", ma coesistono e *soffrono* insieme con i "non-ancora-saggi", in una comunità democratica di libere individualità solidali. Secondo quanto precisato nel *Tractatus de intellectus emendatione*, "questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire una tale natura e cercare che molti insieme a me l'acquisiscano; cioè fa parte della mia felicità l'impegnarmi perché molti altri comprendano ciò che io ho compreso e perché il loro intelletto e i loro desideri si accordino con i miei"⁵⁴¹.

Nel suo complesso, il pensiero spinoziano costituisce una splendida smentita delle tesi, oggi tanto in voga, che stringono in un nesso simbiotico il "pensiero forte" e veritativo con le logiche autoritarie di dominio e con le asimmetrie di potere che ne scaturiscono, come se il concetto stesso di verità comportasse, *ipso facto*, la costrizione ad accettarla e il diritto di imporla. La filosofia ha per oggetto il vero, ma procede necessariamente tramite il confronto dialogico di opinioni e, per questo motivo, necessita di libertà espressiva e non ha nulla a che vedere con un presunto "autoritarismo della verità". Così Spinoza – il pensatore meno relativista dell'intera modernità – non soltanto non presenta ricadute autoritarie in ambito politico, ma tiene a battesimo una politica della democrazia incardinata sulla tolleranza e sulla *libertas philosophandi*.

Anomalo rifondatore dell'unità di categorie del pensiero e dell'essere, dell'inscindibilità dell'etica e della politica dall'ontologia, del “giusto mezzo” come terapia per moderare l'influenza dei desideri; fautore “contro tendenza” del ritorno alla concezione greca del *logos* come fondamento razionale autosufficiente estraneo a ogni rivelazione divina, inesausto critico, in sede religiosa, di tutte le letture irrazionalistiche della Bibbia e, in ambito politico, di tutte le forme di dispotismo, il pensatore olandese era consapevole della propria inattualità e del proprio “non-allineamento” rispetto al suo tempo, come emerge dalla splendida conclusione del *Breve trattato*: “mi resta, concludendo, da dire agli amici per cui scrivo: non vi stupite troppo per queste novità, poiché sapete che una cosa non smette di essere vera per il fatto che non è accettata dai più. E, conoscendo l'epoca nella quale vivete, vi prego e vi scongiuro di prendere precauzioni nel comunicare queste idee agli altri. Non voglio dire che dovete tenerle per voi soltanto, ma solo che, se iniziate a svelarle, il vostro unico scopo deve essere la salvezza dei vostri simili”⁵⁴².

3.6 Hume, Smith e l'autonomizzazione dell'economico

“Entrate nella Borsa di Londra, un luogo più rispettabile di tante Corti: vi vedrete riuniti i deputati di tutte le nazioni per l'utilità degli uomini. Là l'ebreo, il musulmano e il cristiano negoziano come se fossero della stessa religione, e non danno l'appellativo di infedeli se non a coloro che fanno bancarotta”.

(Voltaire, *Lettere inglesi*)

“Non è contrario alla ragione che io preferisca la distruzione del mondo intero piuttosto che graffiarmi un dito”.

(D. Hume, *Trattato della natura umana*)

Abitualmente presentato come precursore del “pensiero debole” e come scettico neutralizzatore delle false credenze e delle verità inerziali, David Hume (1711-1776) è invece, più di ogni altro, il *fondatore* teorico del capitalismo astratto. Quest'ultimo si regge, infatti, su una quadruplice forma di scetticismo che, rivolta *a)* alla stabilità dell'io, *b)* alla religione, *c)* al diritto naturale, *d)* al contratto sociale, è funzionale all'assolutizzazione dell'economico.

Nel pensiero humiano si coagula il movimento genetico della fase tetico-astratta e, insieme, albergano già, in prospettiva, i germi di quella speculativa. Il processo di genesi della soggettività astratta avviato da Cartesio giunge con Hume a destinazione e si capovolge in

dissoluzione del soggetto. Pur astratto e formale, il *cogito* cartesiano si riferisce ancora a un soggetto adatto a pensare e non alla diade mercatistica del vendere e del comprare. Con Hume – primo autore del canone occidentale a vivere integralmente grazie agli introiti della vendita dei suoi libri – il soggetto astratto si capovolge in un flusso di desideri, aspirazioni e decisioni che coincide con il flusso che si istituisce, nelle transazioni di mercato, tra il polo della vendita e quello dell’acquisto⁵⁴³: la soggettività formalistica “esplode” e, con essa, si sgretola l’idea stessa di soggettività unitaria e limitata⁵⁴⁴.

Prosecutore e, insieme, radicalizzatore dell’empirismo di Locke, Hume metabolizza la critica lockiana all’idea di sostanza e la declina dal punto di vista specifico della critica di quella particolare sostanza che è l’Io, la “sostanza spirituale”. Come per Locke l’esperienza riguarda sempre e solo singoli accidenti, analogamente per Hume esperiamo unicamente stati di coscienza (sensazioni, percezioni, passioni, pensieri, ecc.), ma mai un ipotetico soggetto unitario, ossia una sostanza spirituale che li unifichi. L’identità soggettiva si configura allora come un’estensione *in interiore homine* dell’idea di sostanza: frutto della nostra abitudine e della pigrizia investigativa, il soggetto assolve alla funzione di *principio illusorio di unificazione*. Secondo quanto chiarito in *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), “non abbiamo alcuna *idea del sé (idea of self)*”⁵⁴⁵: “l’idea dell’io non può quindi derivare da nessuna di queste impressioni, né da qualunque altra: quindi non esiste un’idea simile”⁵⁴⁶.

Aniché essere concepito come una solida e stabile sostanza (cartesianamente pensante, lockianamente possessiva e hobbesianamente anticomunitaria), l’Io deve piuttosto essere inteso in maniera “fluida” come “*un fascio o collezione di percezioni differenti (a bundle or collection of different perceptions)*, susseguenti le une alle altre con rapidità inconcepibile, e che si trovano in perpetuo flusso e movimento”⁵⁴⁷. *Il soggetto non esiste* se non come ininterrotta successione di sensazioni, percezioni, emozioni e volizioni, successione che dà luogo a una sorta di teatralità evanescente trasfigurata in “sostanza” ad opera dell’abitudine, secondo quello che Kant, nella prima *Kritik*, etichetterà come un “me stesso variopinto”⁵⁴⁸: “la mente – scrive Hume – è *una sorta di teatro (a kind of theatre)*, in cui diverse percezioni appaiono in successione; passano, ripassano, scivolano via, combinandosi in un’infinita varietà di posizioni e situazioni”⁵⁴⁹.

Hume non ha più alcun bisogno di identità stabili e permanenti,

perché il suo concetto ipostatizzato di natura umana ricopre integralmente lo scambio capitalistico delle merci e si compendia in un sistema psicologico di anticipazioni e aspettative coincidenti con il flusso di desideri generati dal cosmo della circolazione: *la natura umana diventa così il mercato stesso* e ogni resistenza da parte del soggetto è paralizzata tramite la sua stessa dissoluzione. Saturando lo spazio della soggettività umana, la produzione capitalistica diventa già, con Hume, unità inscindibile di soggetto e oggetto, occupazione integrale del materiale e del simbolico. Così forse deve essere spiegato il contegno cinico che Hume suggerisce di assumere, nel *Treatise*, rispetto ai ricchi e ai poveri: “niente ci induce ad avere stima di una persona più del suo *potere* (*power*) e delle sue *ricchezze* (*riches*); o, ad averne disprezzo, niente più della sua *povertà* (*poverty*) e *miseria* (*meanness*)”⁵⁵⁰.

Non deve stupire la ripresa entusiastica della distruzione humana del soggetto operata da *Nietzsche*, anche lui convinto che l’Io come *sub-stans* del rappresentare sia teoricamente inservibile, giacché empiricamente non appare mai. La riduzione del complesso delle rappresentazioni a un atto unico (il *cogitare*) – sosterrà lo “scriba del caos”, sulle orme di Hume⁵⁵¹ – presenta come finalità decisiva la posizione arbitraria di un *ego cogitans*, in base alla credenza per cui ogni azione necessita di un agente: “lo ‘spirito’: una cosa che pensa [...] – questa concezione è una seconda conseguenza derivata da un’*autoosservazione erronea* (*falschen Selbst-beobachtung*), che crede nel ‘pensiero’”⁵⁵².

Seppure destoricizzato, anticomunitario e individualistico, il soggetto quale viene sviluppandosi in quel tortuoso percorso che si dipana dall’*ego cogitans* cartesiano all’*Ich denke* kantiano è pur sempre un soggetto “forte”, in cui la componente razionale è egemonica e rende possibili deliberazioni razionali, una morale solida e tale da permettergli di agire responsabilmente. Si tratta di un soggetto che, se non in Locke (in cui pure l’economico è ancora frenato dal politico), sicuramente in Cartesio e in Kant, è in grado di resistere alla riduzione integrale del mondo a merce e che, in definitiva, è adatto a pensare e a riflettere, sia pure in solitudine solipsistica, ma non a piegarsi supinamente alla logica libero-scambista⁵⁵³. Se la concezione del soggetto di Cartesio e di Kant è *borghese*, poiché incentrata sulla progettualità soggettiva che si apre all’autocoscienza e al primato virtuale della politica, quella di Hume e di Nietzsche è già *capitalistica*, perché spogliata della possibilità di

una coscienza dialettico-oppositiva.

La situazione di perenne alterco tra le diverse filosofie, in un contesto in cui “le dispute si moltiplicano come se tutto fosse incerto, e ci si accanisce come se tutto fosse certo”⁵⁵⁴, è assunta da Hume come prova della necessità di un’*applicazione del metodo empirico della scienza anche all’ambito del sapere filosofico*, in armonia con il movimento di riduzione dello spazio veritativo della filosofia a mero accertamento empirico attivatosi con Cartesio. Nell’*Enquiry concerning Human Understanding* (1748), la diffidenza verso la metafisica del pacato scettico scozzese cede il passo a un’infuocata invettiva antimetafisica che, come nell’opposto caso di Spinoza, dovrebbe indurre a rimettere in questione il collaudato luogo comune dello scetticismo e del relativismo come uniche garanzie per la tolleranza e per un atteggiamento autenticamente democratico:

“Se ci viene per le mani qualche volume, per esempio, di teologia o metafisica scolastica, domandiamoci: contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità e sui numeri? No. Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto e di esperienza? No. E allora gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofisticherie e inganni”⁵⁵⁵.

Contro la metafisica passata e presente, Hume intraprende la via di un empirismo radicale che trova la sua più coerente espressione nella *critica dell’idea di causalità*, al centro del *Treatise of Human Nature*. L’immagine di cui si avvale lo scettico scozzese – quel tavolo da biliardo già a suo tempo tematizzato da Malebranche – è efficace non solo per il suo “impatto visivo”, ma anche perché contribuisce a nascondere il contenuto socio-politico del suo argomento nel guscio di un’argomentazione apparentemente solo gnoseologica⁵⁵⁶. Il fatto che sul tavolo da biliardo la palla A “causi” il moto della palla B è indimostrato e indimostrabile: l’esperienza si limita infatti a testimoniare le tre determinazioni della *contiguità spaziale* tra le due palle (quando A è a contatto con B, allora B si muove), della *successione temporale* (prima si muove A, poi B) e della *connessione costante* (finora si è sempre verificato che, quando A entra in contatto con B, B si muove).

Dietro l’immagine asettica del tavolo da biliardo si nasconde il piano liscio del mercato come *res extensa*, come dietro il moto senza ostacoli delle palle da biliardo si cela il movimento multidirezionale delle merci in un mondo che, senza che vi sia una causa originaria, si pone da sé, esiste in modo incausato e, appunto, assume la struttura di

un oggetto empirico dato e tale da dover essere semplicemente rispecchiato dal soggetto rappresentante. Esso non ha causa né, di conseguenza, necessita di giustificazione teorica.

Destruendo l'idea di causalità, Hume *dissolve la causazione del mondo economico degli scambi capitalistici da parte di una preesistente comunità politica e umana, giusnaturalistica e contrattuale*. Non è più un contratto a *causare* l'instaurazione della società civile; senza essere causata, essa si instaura armonicamente e in maniera automatica per un libero gioco di aspettative individuali radicate nella *human nature*, teatro di flussi di desideri che si succedono secondo il ritmo imposto dal mercato: a legare gli uomini in società è la “mano invisibile” del mercato e non più la “mano visibile” della politica del contratto sociale. Momento di ulteriore approfondimento e di sviluppo di questa logica, la *legge della domanda e dell'offerta* di Adam Smith non è che la formulazione economica derivata dalla precedente teoria filosofica di Hume delle aspettative reciproche basate sull'abitudine⁵⁵⁷.

Con l'idea humiana della società incausata siamo giunti al cuore dell'*autofondazione feticistica dell'economia* su cui il mondo capitalistico viene strutturandosi, secondo un movimento che gli è virtualmente cooriginario, ma che solo nel XVIII secolo, con il passaggio alla “sussunzione reale”, può dirsi compiuto. La stessa economia politica secerne un regime di veridizione che ha come luogo di produzione il mercato e che, gradualmente, abbandona le forme coercitive della fase tetica, perché la “verità del mercato” trasformato – foucaultianamente – in “*a priori* storico”⁵⁵⁸ viene metabolizzata a ogni latitudine sociale. Già nella concezione di Adam Smith (1723-1790), l'economia politica non aspira a essere solo una disciplina specifica a fianco di altre, ma ambisce a porsi come una teoria generale complessiva della società in quanto tale, e non solo di una specifica società storicamente determinata⁵⁵⁹.

In base al presupposto della teoria humiana della “natura umana” e delle sue costanti di comportamento, Smith è convinto che l'autoistituzione della società fondata su costanti naturali utilitaristiche di comportamento renda superflue le altre teorie fondatrici del legame sociale, dalla volontà di Dio al diritto naturale fino al contratto sociale. Già in Hume, del resto, metaforizzata con la destrutturazione dell'idea di causa, l'autofondazione dell'economia comporta l'abbandono delle tradizionali “etero-istituzioni”, da quella religiosa a quella filosofica dei diritti naturali dell'uomo, fino a giungere a quella politica, ossia al

contratto sociale, di cui lo Scozzese scorge la potenziale pericolosità rivoluzionaria.

Su queste basi, viene portato a compimento il processo di *autofondazione della società capitalistica su se stessa* tramite l'autoistituzione dell'economia politica, anche in virtù di un riorientamento semantico decisivo, per cui la *crematistica* viene a occupare il campo concettuale dell'*economia*: se in Aristotele l'"economia" indicava la retta gestione dell' οἶκος e dei suoi bisogni limitati, nel moderno mondo capitalistico essa prende a indicare il campo proprio della crematistica, con la conseguenza che, ancora oggi, con il termine di economia intendiamo ciò che Aristotele e i suoi contemporanei avrebbero condannato come crematistica. Adam Smith porta a compimento questa risemantizzazione tramite la fondazione antropologica dell'*homo oeconomicus*, in una vera e propria "antropologia del baratto" incardinata sull'idea humiana della soggettività "teatrale" come fascio di percezioni e desideri:

"Questa divisione del lavoro, da cui tanti vantaggi sono derivati, non è in origine il risultato di una consapevole intenzione degli uomini, che preveda la generale prosperità che ne risulta. Si tratta invece di una conseguenza necessaria, per quanto assai lenta e graduale, di una particolare inclinazione della natura umana che non si preoccupa certo di un'utilità così estesa: l'inclinazione a trafficare, a barattare e a scambiare una cosa con l'altra"560.

Il capolavoro smithiano, *The Wealth of Nations* (1776), si apre con un'apoteosi della divisione del lavoro, salutata fin dall'*incipit* come "la causa principale del progresso nelle capacità produttive del lavoro, nonché della maggior parte dell'arte, destrezza e intelligenza con cui il lavoro viene svolto e diretto"561. Di qui, appunto, la convinzione smithiana, in aperta polemica con la scuola fisiocratica, che il lavoro, e non la natura, sia la fonte della ricchezza. Del resto, nell'ottica smithiana, la divisione del lavoro risponde non soltanto all'esigenza di progresso della società, ma anche ai dettami di una natura umana votata allo scambio e alla soddisfazione di desideri sempre più sofisticati.

Riprendendo in forma rovesciata la struttura dell'argomento di Aristotele, che aveva qualificato l'uomo come ζῷον πολιτικὸν e ζῷον λόγον ἔχον *per genus proximum et differentiam specificam* rispetto agli altri animali, Smith individua l'essenza dell'uomo nello scambio, mostrando come questa prerogativa sia assente negli altri viventi: l'inclinazione allo scambio "è comune a tutti gli uomini e non si trova nelle altre razze animali"562 (*it is common to all men, and to be found*

in no other race of animals); infatti, “nessuno ha mai visto un cane con un suo simile fare lo scambio deliberato e leale di un osso contro un altro osso”⁵⁶³. La teoria humiana della mente come teatro evanescente viene così rideclinata da Smith nella forma di una *teoria della natura umana liberoscambista*. Divisione del lavoro, inclinazione al “libero scambio” e “lavoro astratto” vengono trasfigurati nella forma di eterne prerogative dell’uomo e della società, in una rimozione integrale dell’elemento di storicità che le caratterizza⁵⁶⁴.

Si è spesso rilevato che l’impianto teorico di *The Wealth of Nations* mal si concilia con la teoria morale codificata da Smith nel suo precedente scritto *Theory of Moral Sentiments* (1759). In verità, il sistema morale fondato sul *principle of sympathy*, comportando l’immedesimazione nelle passioni e nei sentimenti altrui e convivendo apertamente con l’egoismo, è esso stesso figlio del regime di produzione, nella misura in cui traduce lo scambio di merci tra il polo del venditore e quello dell’acquirente nell’immedesimazione psicologica simpatetica che permette al primo di anticipare per empatia i desideri nascenti del secondo, favorendo lo scambio e, di conseguenza, la circolazione⁵⁶⁵. Come la teoria morale di Smith, il “sistema dei bisogni”, o dei “desideri”, come forse sarebbe più opportuno chiamarlo, si regge sull’equilibrio instabile di egoismo e di simpatia: scaturente dall’aspirazione al tornaconto personale, il primo; derivante dall’immedesimazione nel consumatore al fine di soddisfarne i desideri, il secondo.

Il *modello utilitaristico* diventa, nel XVIII secolo, il paradigma dell’*autofondazione della sovranità dell’economia sulla politica*: si tratta di un’*autofondazione*, perché, rigettando tanto il modello della fondazione della società su basi teologiche, quanto quello della fondazione contrattualistica, l’economia diventa *causa sui* o, da una diversa prospettiva, resta un principio incausato, in accordo con la distruzione humiana della categoria di causalità. Ne scaturisce un modello *religioso*: l’economia di mercato, come la divinità monoteistica, non è creata ed è, al contempo, all’origine della *creatio ex nihilo* del cosmo socio-politico. Il capitale tende, fin dal suo momento genetico, ad assumere una *strutturazione teologica*, spodestando le precedenti divinità e occupando il loro spazio nell’inedita forma di un Assoluto immanente, che deve essere assunto docilmente come principio direttivo dell’intera esistenza umana: è sintomatico che, nella sesta delle sue *Lettres anglaises* (1734),

Voltaire rilevi come nella Borsa di Londra l'ebreo, il cristiano e il musulmano negozino pacificamente, come se appartenenti a un'unica religione, attribuendo il titolo di infedele solo ai responsabili di bancarotta⁵⁶⁶. Già il *Timone di Atene* di Shakespeare, del resto, aveva con lungimiranza sottolineato la vocazione totalitaria del denaro, potere alienato dell'umanità: "tu, *visibile dio (visible god)* / che unisci le cose più incompatibili / e fai che esse si bacino! Tu che parli con ogni lingua / e a ogni fine!" (IV, 3, vv. 2091-2094).

Il nuovo sistema di produzione, fin dalla sua fase tetico-astratta, tende a produrre un'inesplorata fondazione simbolica e religiosa centrata sull'esteriorizzazione dell'onnipotenza dell'economia e della tecnica ipostatizzate, autonomizzate e assolutizzate. D'altra parte, tramite il dispositivo smithiano dell'*invisible hand*, emerge in modo tutt'altro che evanescente questo movimento di divinizzazione del mercato. Il Dio tradizionale viene espropriato delle sue prerogative e, nella fattispecie, della provvidenza, che vengono rifunzionalizzate e attribuite al mercato, trasformato esso stesso in divinità provvidenziale e garante del trionfo finale del bene nella duplice forma del *benessere sociale* e dell'*utile economico*. Sotto l'impercettibile guida provvidenziale della mano invisibile, i prodotti dell'egoismo delle solitudini antagonistiche e della divisione del lavoro vengono ricomposti, in ultimo, in una totalità armonica che sfugge allo sguardo parziale degli individui⁵⁶⁷: esecrabili e ripugnanti se astrattamente considerati, gli elementi di egoismo diventano così i principi motori del benessere sociale complessivo che per dispiegarsi – questo il tacito corollario – non necessita di istanze esterne rispetto al mercato.

Come ricorda Smith a sostegno della sua tesi⁵⁶⁸, a garantirci il sostentamento non è la benevolenza del macellaio e del fornaio, ma il loro egoismo utilitaristico, in nome del quale ciascuno promuove il proprio tornaconto ed esso si capovolge in prosperità generale. Tradotto nel linguaggio figurato della *Favola delle api* (1705) di Bernard de Mandeville, dai *vizi privati* scaturiscono, secondo logiche insondabili, le *pubbliche virtù*. Con Smith l'autofondazione della società capitalistica come autonomizzazione dell'economico rispetto al tessuto della comunità umana si presenta con i tratti di una *teodicea del mercato*, che proietta nella dinamica immanente del libero scambio i principi della teodicea leibniziana⁵⁶⁹.

L'economia politica si pretende scientifica, oggettiva e avalutativa, quando in verità è innervata da una *strutturazione teologica* e da un preciso *coefficiente ideologico*, che traspare soprattutto da quattro suoi

presupposti, evidenziati da Preve⁵⁷⁰: anzitutto, il *sensismo*, ossia, con la grammatica dell'ontologia dell'essere sociale, il fatto che il processo che si instaura tra venditore e acquirente è "sensistico", basato sul desiderio dei sensi promosso dalla seducente aura dello scorrimento pluralistico delle merci; in secondo luogo l'*empirismo*, ossia l'esigenza di "ripartire da zero", di far cominciare il processo conoscitivo dal mero rispecchiamento del mondo esterno, con rimozione dell'elemento storico-genetico, ossia, in ambito socio-politico, di assumere la produzione capitalistica come originaria e, insieme, come un "dato di fatto". Il terzo presupposto risiede nello *scetticismo*, ossia nel congedo da ogni verità metaempirica che si possa opporre al mercato, trasfigurato in Assoluto. Infine, come ultimo presupposto, figura l'*utilitarismo*, ossia l'assunzione (da Hume a Smith, da Bentham a John Stuart Mill) dell'utilità come unico criterio direttivo dell'azione etica e politica.

La "perfezione suprema" della società di mercato non è più garantita da un Dio trascendente, ma dalle stesse dinamiche immanenti orchestrate dalla mano invisibile, senza che questa rifunzionalizzazione vada a rimuovere, o anche solo a ridimensionare, il dogma leibniziano del "migliore dei mondi possibili", nella sua duplice funzione di santificazione dell'esistente e di scoraggiamento *a priori* della possibilità o anche solo della "pensabilità" di un mondo diversamente strutturato. *L'economia viene così a manifestarsi come il successore logico e storico della teologia*: l'Assoluto, ossia la totalità dei rapporti sociali tra gli uomini, si trasferisce da un'unità esterna (che deve legittimare in maniera *trascendente* la gerarchizzazione della società) a un'unità *interna* che giustifica in maniera *immanente* l'accumulazione illimitata di capitale, *etsi Deus non daretur*. Variando l'espressione schmittiana, la *politische Theologie* con cui si inaugura la prima modernità viene presto affiancata e riassorbita da una "teologia economica" incardinata sul valore di scambio trasformato in nuova sintesi sociale.

Del resto, lo stesso Schmitt, muovendo dall'affinità etimologica riscontrabile tra *valor*, *virtus* e *Wert*, metterà in luce come il termine "valore" abbia subito un progressivo slittamento semantico che l'ha portato verso una connotazione economica sempre più marcata, tale per cui il valore viene identificato *tout court* con il prezzo, con il "valore economico": "l'economia, il mercato e la borsa sono diventati in questo modo il terreno di tutto ciò che si definisce valore in senso specifico"⁵⁷¹. Il mondo di Hume e di Smith non ha già più,

potenzialmente, alcun bisogno di legittimazioni religiose, che deve anzi esorcizzare in ogni modo, tramite un ateismo dissimulato dallo scetticismo. Così, nei *Dialogues Concerning Natural Religion*, pubblicati postumi nel 1779⁵⁷², Hume sostiene che, nelle questioni di religione, siamo come “stranieri in un paese sconosciuto”, operando una corrosione di ogni possibilità di dimostrazione dell’esistenza di Dio e degli altri punti cardinali della religione. Con la dimostrazione della preferibilità del politeismo, foriero di tolleranza e di libertà tramite la sua garanzia del pluralismo confessionale, il pensatore scozzese, in prospettiva, delinea i tratti dell’odierno politeismo dei valori e degli stili di vita all’interno della gabbia d’acciaio del monoteismo capitalistico.

Nel mondo dell’economia autoistituita e assolutizzata, il “fondamento politico” si regge esso stesso sulla costituzione autonoma del mercato e dello scambio tramite un’autofondazione integrale, sciolta da premesse filosofico-giuridiche (*diritto naturale*) e politiche (*contratto sociale*). Questo aspetto risulta evidente se si considera che, mentre il *modello antropologico* prospettato da Locke – l’individuo robinsoniano – viene metabolizzato e, a suo modo, riformulato da Smith e dall’economia politica classica, il *modello politico* lockiano di tipo *contrattualistico* viene progressivamente abbandonato, sostituito da un *utilitarismo*⁵⁷³ la cui struttura non è giusnaturalistica, né contrattualistica. L’impostazione lockiana, infatti, presenta ancora un residuo del primato della politica sull’economia che il capitalismo deve progressivamente neutralizzare per potersi imporre sovranamente come infondato e, insieme, come incontrollabile da qualsivoglia istanza esterna: infatti, la delegittimazione dell’idea di sostanza convive problematicamente, in Locke, con il mantenimento di un ruolo centrale della decisione politica collettiva sugli automatismi della riproduzione allargata del capitalismo⁵⁷⁴.

Il movimento di autofondazione della società capitalistica tramite l’assolutizzazione del momento economico produce inoltre, sul piano filosofico-giuridico, il *congedo dal diritto naturale*. Congenita socievolezza dell’uomo, diritto di resistenza, patto sociale e metafisica formano, con il diritto naturale, una costellazione teorica che il nuovo sistema sociale non può a lungo tollerare, perché d’intralcio per la sua logica di autonomizzazione e di assolutizzazione dell’economico. La metafisica del “giusto secondo natura” propria del diritto naturale cede il passo al positivismo giuridico e al suo assioma per cui *auctoritas*,

non veritas facit legem, in accordo con il quale la legge deve essere rispettata in quanto è emanazione di una volontà ordinatrice sciolta da ogni verità esterna al potere.

Il trapasso dal diritto di natura al diritto positivo segna allora l'abbandono di qualunque fondazione filosofica della società: dietro alla sostituzione del binomio *verità-legge* con quello *autorità-legge* si nasconde, ancora una volta, il congedo dello spazio veritativo della filosofia nel quadro di una società in cui ciò che viene imposto dall'economia autonomizzatasi è valido in sé e non ha bisogno di alcuna legittimazione filosofica (*quod principi placuit legis habet vigorem*). È l'economico autofondato, e non più la verità della comunità umana, a dare forma all'ordinamento giuridico.

3.7 Il capitalismo come “cosa in sé”. I limiti del *Kritizismus* kantiano

“Non possiamo avere conoscenza di alcun oggetto come cosa in se stessa, bensì soltanto in quanto è oggetto di intuizione sensibile, e cioè così come ci appare: dal che segue indubbiamente la limitazione di ogni possibile conoscenza speculativa della ragione ai soli oggetti dell'esperienza”.

(I. Kant, *Critica della ragion pura*)

“Come è possibile la metafisica come scienza?”.

(I. Kant, *Critica della ragion pura*)

Con il pensiero di Immanuel Kant (1724-1804) giunge a compimento, sul piano dell'elaborazione concettuale, il processo di *astrazione reale* e, insieme, vengono già poste le basi per la reazione che ad esso si svilupperà con la genesi, nella fase dialettica, della coscienza infelice borghese. La riflessione di Kant risulta, infatti, ambigualmente sospesa tra le *istanze già propriamente idealistiche* del nesso dialettico tra soggetto e oggetto e le *istanze empiristiche della delegittimazione della metafisica* in favore del sapere empirico⁵⁷⁵.

Per quel che concerne il primo aspetto, l'obiettivo teorico della prima *Kritik* kantiana, ossia la fondazione dell'obiettività della conoscenza sul modello empirico-matematico newtoniano (con la conseguente unione tematica del processo di soggettivazione e della problematica della costituzione della realtà), si regge sul tentativo di *fondare l'oggettività sulla soggettività*⁵⁷⁶. Vi è già, in questa fondazione, il motivo centrale del pensiero dialettico e dell'idealismo⁵⁷⁷: il momento soggettivo e quello oggettivo sono vicendevolmente mediati, con la conseguenza per cui l'uno non si dà

senza l'altro (in un distacco, husserlianamente, “dai modi di fondazione della scienza ingenuo-obiettiva”⁵⁷⁸). Secondo i rilievi critici già svolti da Reinhold e soprattutto da Maimon e dal *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787) di Jacobi, oltre che da Schulze, l'ambivalenza di Kant risiede nel non aver portato con coerenza fino alle estreme conseguenze il passaggio, mantenendo, con il *Ding an sich*, un *ingiustificato residuo dogmatico*. Da questa angolatura, Kant può essere inteso come un “Giano bifronte”, nella misura in cui è centrale in lui la critica dell'Idea, con la conseguente prescrizione ad attenersi ai dati dell'esperienza, e al tempo stesso sono già operative, nel suo pensiero, le linee essenziali dell'idealismo, *in primis* l'idea che il mondo oggettivo sia costruito dal soggetto tramite l'impiego dei “concetti puri”. Fichte e Hegel non faranno altro che portare a compimento la “rivoluzione copernicana” avviata ma non compiuta da Kant.

Per quanto invece riguarda il secondo aspetto, ossia la *delegittimazione della metafisica*, Kant può essere etichettato come un *empirista trascendentale*⁵⁷⁹, poiché fonda su basi trascendentali la possibilità della conoscenza del piano empirico. In questo senso, secondo il rilievo di Hegel, la riflessione kantiana “non va al di là dello scopo di Locke”⁵⁸⁰. Il movimento teorico del *Kritizismus* è allora duplice e si articola in una ridefinizione della metafisica nei termini di una *scienza dei limiti dell'esperienza* (portando a compimento il movimento di riassorbimento dello spazio veritativo della filosofia in accertamento empirico del soggetto conoscente) e in una complementare delegittimazione dei “sogni visionari” e dei “vecchi capricci impolverati”⁵⁸¹ della metafisica. Il problema greco del μέτρον viene rideclinato su un piano puramente gnoseologico, sciolto da ogni nesso ontologico⁵⁸².

Fin dal 1766, dal testo indirizzato contro Swedenborg, *Träume eines Geistersehers*, Kant propugna la necessità di una metafisica come *Wissenschaft von den Grenzen menschlicher Vernunft*: obiettivo al quale risponderà, nel 1781, il “tribunale”⁵⁸³ della ragione instaurato nella prima *Kritik*. Giudice e imputato, la ragione è chiamata a rendere conto dei limiti e delle possibilità della conoscenza umana, in quella che è Kant stesso a delineare come “una critica della facoltà della ragione in generale, riguardo a tutte le conoscenze cui essa può tendere *indipendentemente da ogni esperienza (unabhängig von aller Erfahrung)*”⁵⁸⁴. L'obiettivo teorico che Kant si prefigge nella prima *Kritik* risponde al duplice criterio della metamorfosi del problema

della verità in corretto accertamento empirico del soggetto e dell'*assunzione delle scienze empiriche come modello a cui conformare il sapere filosofico*: “finora la metafisica non ha ancora avuto un destino tanto favorevole da farle prendere il *cammino sicuro della scienza (der sicher Gang einer Wissenschaft)*”⁵⁸⁵.

In vista di questo obiettivo, occorre assumere come modello la matematica e la scienza della natura⁵⁸⁶ e ridefinire, alla loro luce, la metafisica, affinché essa stessa acquisti lo statuto di sapere certo, in quella *ridefinizione del vero come certo* che segna già, *ipso facto*, il congedo dal sapere veritativo della filosofia: “questo tentativo di trasformare il modo di procedere seguito finora dalla metafisica, e cioè il tentativo di compiere in essa una *rivoluzione totale (gänzliche Revolution)* seguendo l'esempio dei geometri e dei ricercatori della natura, è ciò in cui consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa”⁵⁸⁷. Il fuoco prospettico attorno al quale essa viene costituendosi è racchiuso nella parola-chiave “trascendentale” (*Transzendental*), che allude tanto a ciò che ha a che fare con una conoscenza che si occupa non degli oggetti ma del nostro modo di conoscerli⁵⁸⁸, quanto ai “concetti puri” dell'intelletto, che non provengono dall'esperienza ma che sono legittimamente applicabili soltanto ad essa (“costituendo essi la forma intellettuale di ogni esperienza la loro applicazione deve poter essere sempre mostrata nell'esperienza”⁵⁸⁹).

Si verifica così un'eclisse integrale della validità della filosofia come ideazione conoscitiva distinta dalla scienza, secondo quanto sostenuto nella prefazione alla seconda edizione a proposito della deduzione della facoltà di conoscere *a priori*: “con una tale facoltà, non possiamo mai oltrepassare il confine di un'esperienza possibile”⁵⁹⁰. Come suggerito da *Sein und Zeit* (§ 44), nella prospettiva kantiana la verità viene ridotta a *certezza gnoseologica della rappresentazione*, secondo il paradigma corrispondentista: “la definizione nominale della verità – scrive Kant –, secondo cui essa è l'*adequazione del conoscere al suo oggetto (Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande)*, è qui accettata e presupposta”⁵⁹¹.

È dal punto di vista dell'*empirismo trascendentale* che deve essere interpretata la possibilità di *syntetische Urteile a priori*⁵⁹² tramite la “rivoluzione copernicana” dello spostamento del fondamento della conoscenza dall'oggetto al soggetto e alla sua “capacità sintetica” esercitata sull'oggetto: forme intellettuali soggettive, i concetti puri danno luogo a conoscenza universale e oggettiva, secondo la

transzendente Deduktion der Kategorien, in virtù della quale la conoscenza riguarda sempre e solo oggetti fenomenici che costruiamo noi stessi nello spazio e nel tempo.

In questo modo, viene portato a compimento il quadruplice processo di a) *riconversione della verità metafisica in certezza empirica*, b) di *disgiunzione delle categorie dell'essere da quelle del pensiero*, c) di *fondazione dell'oggettività della conoscenza empirica sul piano trascendentale* e d) di *delegittimazione della metafisica come sapere della Totalità*. L'“importante risultato”⁵⁹³ (*wichtiges Resultat*) conseguito dall'*Analitica trascendentale* consiste appunto nell'acquisita certezza che l'intelletto *a priori*, nelle sue prestazioni conoscitive tramite i “principi dell'esposizione dei fenomeni”⁵⁹⁴ (*Prinzipien der Exposition der Erscheinungen*), non potrà che anticipare la forma dell'esperienza, senza pretendere di superare i “limiti dell'esperienza”⁵⁹⁵ (*Schranken der Sinnlichkeit*)⁵⁹⁶.

La delegittimazione dello spazio veritativo della metafisica viene portata a compimento tramite l'assunto per cui il solo modo possibile di esperire la realtà esterna corrisponde all'applicazione dei principi della *fisica newtoniana*, come emerge soprattutto dalla funzione degli “schemi trascendentali puri”⁵⁹⁷: i *transzendentale Schemata* costituiscono il raccordo tra il *piano empirico delle intuizioni* e il *piano trascendentale delle categorie*, rivelando come i principi dell'intelletto coincidano con le leggi universali della natura, ossia con i principi della scienza newtoniana “naturalizzati” in categorie *a priori* della mente umana⁵⁹⁸.

Lo stesso soggetto – l'*Ich denke* o “appercezione trascendentale” – codificato da Kant nella prima *Kritik* come “unità originaria” che precede i singoli atti di unificazione operati dal pensiero si configura come il compimento del processo della genesi del soggetto formale-astratto avviato da Cartesio: con l'*Ich denke* la validità universale del sapere – garantita dalla presenza in ogni uomo della stessa struttura unificante – si regge su basi solipsistiche e astoriche, sciolte da ogni legame comunitario⁵⁹⁹, nella forma di un *a priori* indipendente da ogni prassi materiale e, dunque, di una teoresi autoriflettentesi ed esaltante l'autonomia del lavoro intellettuale eretto a fondamento dell'intero mondo conoscibile. Secondo il suggerimento di Heidegger, “con ciò l'io venne nuovamente confinato nel soggetto *isolato*, soggetto che accompagna le rappresentazioni in un modo ontologicamente del tutto indeterminato”⁶⁰⁰.

Lo stesso formalismo ritorna, sul *côté* pratico, nella *Kritik der*

Praktischen Vernunft (1788). Se la prima *Kritik* era animata dalla ricerca delle condizioni *a priori* di una conoscenza valida oggettivamente, ora il fuoco prospettico dell'indagine kantiana orbita attorno alla ricerca delle condizioni *a priori* di un *agire valido universalmente ma individualisticamente fondato*. Il *kategorischer Imperativ* comanda incondizionatamente e in forma astratta, a prescindere dal contesto, dal luogo e dagli interessi concreti: esprimendo il “dovere per il dovere”, esso è valido universalmente, secondo quel formalismo che traspare massimamente dall'istanza dell'“autonomia”, ossia dell'autoconferimento della legge operato dall'uomo tramite la ragione, a distanza di sicurezza dall'“eteronomia” di chi agisce subendo l'influenza di fattori esterni o dell'*ethos* comunitario. Tanto in sede teoretica tramite l'*Ich denke*, quanto in sede morale con l'idea di “autonomia”, il soggetto di Kant è non solo pensato, ma addirittura trascendentalmente costituito in modo solipsistico, prescindendo da ogni legame che potrebbe porlo in rapporto organico e costitutivo con gli altri componenti della comunità in cui è inserito: i problemi sociali sorgono per Kant solo in seconda battuta, dalla connessione *a posteriori* dei singoli soggetti individuali.

Metaforizzata tramite l'idea di una “cosa in sé” sussistente a prescindere dal soggetto, l'istanza della *datità del mondo* emerge nitidamente nell'universalismo astratto della morale kantiana, che può dar luogo solo alla figura concettuale che Hegel definirà dell'“anima bella”, ossia all'individuo eternamente paralizzato nel suo agire perché terrorizzato dalla possibilità di poter operare “eteronomamente” e in maniera difforme rispetto all'ideale del *Sollen*. Il paradosso di questa impostazione risiede nel fatto che Kant, per tutta la vita, accumula materiale empirico sui costumi degli uomini (le cosiddette *Bemerkungen*⁶⁰¹, ossia le “annotazioni” scritte ai margini della copia personale delle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*) e poi lo abbandona, per fondare in modo trascendentale la morale sulla base del soggetto formale e astratto; fino a quando, nella crepuscolare *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*⁶⁰² (1798), compirà un estremo tentativo di recupero dell'empiria e di convergenza del “cielo stellato” e del mondo, prendendo in esame l'uomo come individuo empirico che è immediatamente in relazione con gli altri come “maschera sociale”⁶⁰³.

Paralelo e complementare alla genesi del soggetto astratto è il movimento di delegittimazione della metafisica come sapere dell'intero metaempirico operato dalla prima *Kritik*. La

Transzendente Dialektik si concentra sulla “logica della parvenza”⁶⁰⁴ (*Logik des Scheins*), sull’illusione prodotta dalle idee della ragion pura – nel loro uso “costitutivo” e non “regolativo” – di poter conoscere le totalità dell’anima, del mondo e di Dio. Se l’Analitica riguardava il trascendentale come conoscenza oggettiva nei limiti dell’esperienza, la Dialettica si occupa, invece, del “trascendente” (*transzendent*), ossia di tutto ciò che “elimini questi limiti e che addirittura esiga il loro oltrepassamento”⁶⁰⁵.

Kant sa bene che la metafisica non può essere estirpata dall’animo umano (“vi è sempre effettivamente stata una qualche metafisica, e sempre vi sarà”⁶⁰⁶) e, in questo senso, si configura come un’illusione inevitabile, analoga a quando, sulla battigia, il mare continua a sembrarci più “alto” al largo che a riva, ancorché sappiamo che si tratta di un inganno ottico⁶⁰⁷. Nell’adombrare la naturale vocazione umana all’illusione metafisica, Kant ribadisce ancora una volta la necessità, per la conoscenza, di restare aderente al piano empirico:

“La ragione umana ha qui una tendenza naturale *a oltrepassare questi confini* (*diese Grenze zu überschreiten*), e le idee trascendentali sono per essa naturali come lo sono le categorie per l’intelletto, con la differenza, però, che le categorie conducono alla verità – vale a dire all’accordo dei nostri concetti con gli oggetti –, mentre le idee trascendentali producono *una semplice ma irresistibile parvenza* (*einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein*), il cui inganno può a stento essere evitato con la critica più rigorosa”⁶⁰⁸.

L’aspetto più sintomatico di questo brano è la definizione della verità come “accordo dei nostri concetti con gli oggetti”, secondo il modello dell’accertamento empirico da parte del soggetto conoscente⁶⁰⁹. La risposta di Kant alla domanda *Was kann ich wissen?* – domanda da cui aveva preso le mosse la modernità cartesiana – si risolve in una squalificazione completa della metafisica e in un complementare elogio della scienza newtoniana, ridotta a dotazione naturale e aprioristica insita nella mente umana. La filosofia, se non vuole riprecipitare nei sogni della metafisica, deve attenersi sempre e solo al piano empirico: deve cioè cedere il passo alla certezza scientifica, in una *riconversione della ragione filosofica in intelletto astratto*. Che l’*Hauptwerk* kantiano non sia solo un testo gnoseologico, è Kant stesso a suggerirlo, sferrando un attacco frontale ai danni della religione e del potere costituito:

“La nostra epoca è la vera e propria *epoca della critica* (*Zeitalter der*

Kritik), cui tutto deve sottomettersi. Quelle che solitamente vogliono sottrarsi alla critica sono la *religione*, a motivo della sua santità, e la *legislazione*, a motivo della sua maestà: ma, così facendo, esse fanno sorgere contro se stesse un legittimo sospetto e non possono più rivendicare quel *rispetto sincero* (*unverstellte Achtung*) che la ragione concede soltanto a ciò che ha saputo resistere al suo *esame libero e pubblico* (*freie und öffentliche Prüfung*)”⁶¹⁰.

Si tratta di un brano rivelatore, di cui devono essere sottolineati soprattutto tre plessi teorici: *a*) l’“epocalità” della critica, assunta da Kant come cifra del suo tempo; *b*) lo statuto di istanza *superiorem non recognoscens* guadagnato dalla critica stessa; *c*) il fatto che quella nei confronti di uno Stato o di una religione che non siano passati sotto il fuoco purificatore della critica resta una “stima simulata”, ipocrita, concessa pubblicamente ma negata privatamente nell’ambito della segretezza della società e dei suoi giudizi morali (il dualismo tra “cosa in sé” e “fenomeno” si ridispose politicamente nella scissione tra la fenomenicità dell’*homo publicus* e la noumenicità inattingibile dell’*homo privatus*). Emerge allora come il *Kritizismus* operi sui due piani interconnessi della *delegittimazione della metafisica tradizionale e del mondo socio-politico ad essa corrispondente*, esercitando una critica radicale delle pretese dell’ontologia di poter esercitare una funzione normativa sulla realtà politica e sociale della borghesia in ascesa, di cui il pensatore di Königsberg assiste con entusiasmo al trionfo del 1789: tramite l’affrancamento delle categorie dell’essere, definite “inconoscibili”, le categorie del pensiero divengono le sole conoscibili perché le sole “prodotte” dal soggetto, e in tal maniera possono identificarsi simbolicamente con le categorie del nuovo “essere”, ossia non più di Dio ma della società borghese-capitalistica in ascesa.

Vengono in questo modo demolite le pretese conoscitive, che erano in pari tempo pretese di legittimazione sociale e politica, della vecchia metafisica wolffiana e della sua ricerca della “vera” conoscenza della Totalità religiosa del mondo, che solo parzialmente verranno riabilitate, sul piano estetico, nella successiva *Kritik der Urteilskraft*⁶¹¹ (1790): in quest’ultima, tuttavia, come mostrato da Gadamer⁶¹², si opera una neutralizzazione del valore veritativo dell’arte che è coerente con l’impianto della prima *Kritik* e con la sua assolutizzazione del metodo delle scienze. E però il problema storico che viene profilandosi tra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo non riguarda più, almeno in modo diretto, le pretese metafisiche della

vecchia ontologia “scolastica” e della sua legittimazione del mondo premoderno-feudale che pure, almeno in parte, era sopravvissuto nella “decentrata” Königsberg. Al contrario, esso riguarda il fatto che, per dirla con Hegel, “il cielo discende sulla terra per mettervi radice”⁶¹³: *il principio ontologico della Totalità passa dal cielo alla terra* (l’ontologia sociale si reimmanentizza) e si riconfigura come problema della valutazione ontologica globale della Totalità storica e sociale del capitalismo, nuovo Assoluto immanente (l’autoposizione feticistica dell’economia), che la scuola idealistica riterrà di poter conoscere ontologicamente e valutare assiologicamente.

La distinzione kantiana tra le categorie dell’essere e del pensiero impedisce la ricerca della verità dell’Intero e, per questa via, delegittima la “metafisica celeste” in un’epoca in cui la metafisica si stava immanentizzando, diventando terrestre: il nuovo sistema, infatti, non si legittima più con l’assolutezza della religione, ma con quella dell’economia. Nuova teologia del capitalismo, la gnoseologia scienziata – con il suo duplice presupposto dell’intrasformabilità del mondo e della necessità di rispecchiarlo mentalmente – delegittima integralmente la funzione sociale-normativa esercitata dalla metafisica e rende, *eo ipso*, impossibile conoscere, valutare e criticare la nuova totalità immanente dei rapporti sociali e di produzione.

Tralasciando il fatto che l’impostazione kantiana su cui si fonda la *Grundfrage* della prima *Kritik* è centrata sulla duplice pretesa contraddittoria *a*) di conoscere la *facoltà conoscitiva* (che è essa stessa al di là dei limiti dell’empiria) e *b*) di *conoscere prima di conoscere* – pretesa analoga, stando a Hegel⁶¹⁴, a quella di chi volesse imparare a nuotare prima di entrare in acqua –, a dover essere sottolineato è il paradosso del *Kritizismus* kantiano che, grandiosamente critico verso le pretese normative della metafisica tradizionale, *rende per ciò stesso impossibile la conoscenza e la conseguente critica della nuova totalità dei rapporti sociali di produzione capitalistici*, alla quale può opporre solo la fragile risorsa della critica di un mondo che trasgredisce quella formulazione dell’“imperativo categorico” che prescrive di trattare l’altro sempre anche come *fine*, mai solo come *mezzo*.

Pur neutralizzando la possibilità di conoscere e valutare l’intero, Kant fa comunque valere, a suo modo, un’istanza critica che rivela la sua non piena organicità al nuovo mondo. La stessa immagine della seconda *Kritik* dell’avvicinamento asintotico a una situazione di impossibile perfezione, argomentata con l’inconciliabilità di felicità e di virtù (e con la conseguente ammissione dell’idea di immortalità

dell'anima come luogo di realizzazione di quest'interminabile approssimazione), testimonia dell'*impossibilità della sintesi tra utopia emancipatrice borghese e realismo schiavistico capitalistico*, impossibilità che rappresenta la matrice della genesi della *coscienza infelice borghese*. Anche da questo punto di vista, Kant è allora un "Giano bifronte", sospeso tra la *legittimazione teoretica* del capitalismo e la *sua critica morale*.

Non deve stupire che oggi – ben al di là delle intenzioni di Kant – il suo discorso venga sempre più spesso utilizzato in modo ideologico non certo, anacronisticamente, contro le pretese olistiche del sapere religioso e del connesso "vecchio ordine" politico, ma contro le pretese di conoscenza e di valutazione della società di mercato globale, intesa come una totalità dinamica e metaempirica. Se è vero che le ricostruzioni della storia delle idee non sono mai asettiche, non deve passare inosservato come l'odierno integralismo economico promuova una singolare ricostruzione del passato nella quale l'illuminismo non è inteso come un momento del percorso dialettico dell'autocoscienza umana, bensì come il punto terminale della storia dell'umanità, in cui la scienza è la sola titolare del sapere, l'economia autonomizzata assume lo statuto di nuova teologia e la verità filosofica è una "grande narrazione" del tutto inattuale; in questa prospettiva, la storia della filosofia termina nel 1781 con la prima *Kritik*, attraverso un lungo percorso che dalla superstizione religiosa porta all'individualismo illuministico nel suo versante corrosivo e demistificante di Voltaire, moralistico e gnoseologico di Kant, economico-utilitaristico di Hume e Smith.

Tra i diversi ordini di motivi che determinano l'odierna "passione" per Kant occorre allora segnalare *a)* il fatto che quella kantiana è una morale centrata sull'individuo e sulla sua "autonomia" assoluta (in una totale rimozione di ogni nesso comunitario); *b)* la sua delegittimazione del sapere metafisico a favore di quella conoscenza nei limiti dell'esperienza di cui si sostanzia l'odierna teologia scienista; *c)* il fatto che la duplice istanza dell'inconoscibilità e della datità del noumeno a prescindere dal soggetto diventa la metafora dell'intrascendibilità della strutturazione capitalistica del cosmo. Già nel 1865, del resto, con *Kant und die Epigonen* di Otto Liebmann e con il suo motto programmatico "bisogna tornare a Kant!" (*zurück zu Kant!*), il filosofo di Königsberg era ridotto ad agnostico disincantato e a nemico irriducibile di ogni forma di metafisica antiscientifica.

L'ammissione, al centro della prima edizione della *Kritik der reinen*

Vernunft, di un'inconoscibile "cosa in sé" preesistente rispetto al soggetto e da esso indipendente è infatti il modo in cui, con la grammatica filosofica di Kant, si traspongono oggi nella dimensione simbolico-immaginativa le due istanze complementari e reciprocamente innervate dell'*intrasformabilità di un mondo dato* e della *delegittimazione della metafisica* come conoscenza valutativa dell'intero. Ed è proprio mettendo in discussione la "cosa in sé" che esordirà il pensiero della reazione al capitalismo nella fase dialettica.

- 346 K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 185.
- 347 Solo, fr. I Diehl, 71.
- 348 K. Marx, *Il capitale*, I, I, cit., pp. 146-147.
- 349 Ivi, p. 148.
- 350 In *Das Kapital*, Marx qualifica Aristotele come “il più grande pensatore dell’antichità” (K. Marx, *Il capitale*, I, 2, cit., p. 113) e come un autentico “gigante del pensiero” (ivi, I, I, p. 95). Si veda G.E. McCarthy, *Marx and Aristotle. Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*, Rowman & Littlefield, Maryland 1992.
- 351 Sulla nascita del capitalismo, cfr. soprattutto L. Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo: alle origini della modernità*, SugarCO, Milano 1988; AA.VV., *Sulla genesi del capitalismo*, Armando, Roma 1992; D. McNally, *Political Economy and the Rise of Capitalism*, University of California Press, Los Angeles 1988.
- 352 Cfr. M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, 1946; tr. it. *Problemi di storia del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1958.
- 353 P.M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, 1942; tr. it. *La teoria dello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1951.
- 354 Negazione dell’unità del genere umano, il razzismo non si fondava su un pregiudizio, ma su un “postgiudizio”: esso venne, infatti, usato per legittimare l’espropriazione colonialistica, con l’argomento per cui gli esseri ritenuti inferiori non avevano il diritto di opporsi all’espropriazione subita. Nella *Phänomenologie* (cit., p. 471), Hegel elabora una splendida confutazione del razzismo: chi sostiene che l’esterno è espressione dell’interno, dovrebbe essere conseguente con se stesso e affermare che “l’essere dello spirito è un osso” (*das Sein des Geistes ein Knochen ist*). Giuliano Glozzio ha mostrato come teoria della razza e teoria della proprietà privata si svilupparono in modo intrecciato: chi veniva discriminato su basi razzistiche era anche colui che poteva legalmente essere espropriato. Cfr. G. Glozzio, *Le teorie della razza nell’età moderna*, Loescher, Torino 1986; Id., *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- 355 Cfr. R. Brenner, *Merchants and Revolution: Commercial Change, Political Conflict, and London's Overseas Traders, 1550-1653*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- 356 M. Weber, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, 1906; tr. it. a cura di P. Rossi, *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982, 2 voll., I, p. 202. Si veda, inoltre, la formulazione löwithiana del “teorema della secolarizzazione” (K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, 1949; tr. it. a cura di P. Rossi, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Comunità, Milano 1979).
- 357 Per il concetto di *homo clausus*, cfr. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 1939; tr. it. *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 46-47.
- 358 G. Bruno, *De immenso*, 1590, in Id., *Opere latine*, UTET, Torino 1980, p. 452.
- 359 K. Marx, *Il capitale*, I, 3, cit., p. 171. Si veda A. Bihr, *La préhistoire du capital*, Page Deux, Lausanne 2006.
- 360 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 69.
- 361 Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, cit., I, p. 7.
- 362 Id., *Il capitale*, I, cit., p. 777.
- 363 Ivi, p. 823.
- 364 Ivi, p. 208.
- 365 Ivi, p. 800.
- 366 Ivi, p. 777.
- 367 *Ibidem*.
- 368 Ivi, p. 780.
- 369 Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, cit., I, p. 440. Cfr. Id., *Il capitale*, I, cit., p. 633.
- 370 Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, cit., I, p. 436.
- 371 Id., *Il capitale*, I, cit., p. 634.
- 372 Ivi, p. 797.
- 373 Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, cit., I, p. 489.
- 374 “Blutgesetzgebung wider Vagabundage”: Id., *Il capitale*, I, cit., p. 797.
- 375 Ivi, p. 800.
- 376 Id., *Das Kapital. Erstes Buch, Der Produktionsprozess des Kapitals. Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, 1933; tr. it. a cura di B. Maffi, *Il capitale, libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 53 ss.
- 377 *Ibidem*.
- 378 Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., pp. 381-382.
- 379 Ivi, p. 403. Cfr. A. De Palma, *Le macchine e l’industria da Smith a Marx*, Einaudi, Torino 1971, pp. 259 ss.; J. Fallot,

Marx et le machinisme, 1966; tr. it. a cura di M. Pantani, *Marx e la questione delle macchine*, La Nuova Italia, Firenze 1971.

380 Cfr. M. Foucault, *Des espaces autres*, 1967; tr. it. *Eterotopie*, Cronopio, Napoli 2006.

381 Cfr. F. Jameson, *Archeologies of the Future. The Desire called Utopia and Others Science Fictions*, 2005; tr. it. a cura di G. Carloti, *Il desiderio chiamato Utopia*, Feltrinelli, Milano 2007.

382 M. Foucault, *Eterotopie*, cit., p. 11.

383 Ivi, p. 14.

384 Ivi, p. 23. Cfr. A. Casula, *Legami sociali e soggettività in Michel Foucault*, Uni Service, Trento 2009, soprattutto pp. 33 ss.

385 M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1977, p. 138.

386 “Ci sono due specie di utopie: le utopie proletarie socialiste, che hanno la proprietà di non realizzarsi mai, e le utopie capitaliste, che hanno spesso una spiacevole tendenza a realizzarsi”: Id., *Dits et écrits*, 1954-1988, I, cit., p. 611.

387 Id., *L'ordre du discours*, 1971; tr. it. a cura di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 2004, p. 5.

388 Ivi, p. 5.

389 Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, 2004; tr. it. a cura di M. Bertani – V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, soprattutto la lezione del 17 gennaio 1979, pp. 35 ss.

390 Cfr. Id., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975; tr. it. a cura di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1979. Il libro si sofferma soprattutto sulla disciplinarietà quale venne sviluppandosi a partire dal XVIII secolo, ma non è fuorviante retrodatare la nascita della moderna logica disciplinare al momento genetico del capitalismo stesso e alle sue punizioni sempre più “non destinate a sanzionare l'infrazione, ma a controllare l'individuo, a neutralizzare il suo stato di pericolosità, a modificarne le tendenze criminali, e a non cessare fino a che il cambiamento non sia stato ottenuto” (ivi, p. 21).

391 Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 597 ss.

392 Ivi, pp. 645 ss.

393 Ivi, p. 651. Sulla genesi dell'individualismo moderno, cfr. N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, 1987; tr. it. a cura di G. Panzieri Saija, *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna 1990.

394 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 647.

395 Ivi, p. 651.

396 *Ibidem*.

397 Ivi, p. 649.

398 Impieghiamo qui l'espressione *ungesellige Geselligkeit* di Kant, che allude alla tendenza degli uomini ad unirsi (*socievolezza*) pur nella reciproca ostilità fondata su basi hobbesiane (*insocievolezza*): l'insocievole socievolezza trova espressione nel mercato globale, in cui la “socievolezza planetaria” avviene su basi antisociali ed egoistiche. Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; tr. it. a cura di F. Gonnelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 33.

399 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 651.

400 Rimandiamo ancora al nostro L’ “*Ideologia tedesca*” tra critica della spettralità e fondazione della scienza filosofica, cit., pp. 53 ss.

401 Cfr. P. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Commento all’ “Ideologia tedesca”*, Cadmo, Roma 1981 [nuova edizione accresciuta Manifestolibri, Roma 2011].

402 K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., pp. 359-361. Cfr. J. Torrance, *Karl Marx's Theory of Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

403 K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 463.

404 *Ibidem*.

405 Ivi, p. 813. Sulla lettura marxiana della modernità, cfr. J. Bidet, *Théorie de la modernité, suivi de Marx et le marché*, 1990; tr. it. *Teoria della modernità: Marx e il mercato*, Editori Riuniti, Roma 1992.

406 Cfr. G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1968; A. Artous, *Marx et le fétichisme*, Ellipses, Paris 2006.

407 K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 57.

408 Sulla metafora dello specchio in Marx (e nel canone occidentale), cfr. A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milano 1991 [nuova edizione accresciuta Bollati Boringhieri, Torino 2008].

409 K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 1291.

410 Ivi, p. 1093.

411 K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 291.

412 Ivi, p. 300.

413 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 651.

414 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 110 ss. Un tentativo di questo tipo si trova pure in Franz Borkenau, i cui studi sul pensiero dell'epoca della manifattura tendono però a leggere in maniera unilaterale la filosofia come mera emanazione ideologica. Cfr. F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der*

- Philosophie der Manufakturperiode*, 1934; tr. it. a cura di G. Marramao, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo: la filosofia del periodo della manifattura*, Il Mulino, Bologna 1984.
- 415 R. Descartes, *Cogitationes privatae*, 1619; tr. it. a cura di G. Belgioioso, *Pensieri privati*, in Id., *Opere postume (1650-2009)*, Bompiani, Milano 2009, p. 1061.
- 416 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 162-167. "Quelli che sono detti in tal modo 'gli altri', quasi per nascondere la propria essenziale appartenenza ad essi, sono coloro che, nell'essere-assieme quotidiano, ci sono qui innanzi tutto e per lo più. Il Chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il 'Chi' è il neutro, il Si" (ivi, p. 163).
- 417 Cfr. L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, 1977; tr. it. *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984; Id., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1983; tr. it. a cura di C. Sborgi, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.
- 418 È questa la tesi sostenuta da I. Watt, *Myths of Modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, 1996; tr. it. a cura di M. Baiocchi, *Miti dell'individualismo moderno: Faust, don Chisciotte, don Giovanni, Robinson Crusoe*, Donzelli, Roma 1996. Si veda anche A.M. Iacono, *Il borghese e il selvaggio: l'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, ETS, Pisa 2003.
- 419 K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 290.
- 420 Cfr. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, Paris 1913. Cfr. anche i lavori di P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Desclée de Brouwer, Paris 1931.
- 421 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., I, p. 3.
- 422 Cfr. H. Melehy, *Writing Cogito: Montaigne, Descartes and the Institution of the Modern Subject*, State University of New York Press, Albany 1997.
- 423 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 112 ss.; D. Judovitz, *Subjectivity and Representation in Descartes: the Origins of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- 424 R. Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire par raison, et chercher la vérité dans les sciences*, 1637; tr. it. a cura di G. Belgioioso, *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere (1637-1649)*, Bompiani, Milano 2009, p. 27.
- 425 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di R. Bordoli, cit., p. 468.
- 426 Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 49. Sulla valenza politica del pensiero cartesiano, cfr. soprattutto P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique: critique cartésienne des fondements de la politique*, PUF, Paris 1983; T. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Manifestolibri, Roma 2007 (1970).
- 427 R. Descartes, *Principia philosophiae*, 1644; tr. it. a cura di G. Belgioioso, *I principi della filosofia*, in Id., *Opere 1637-1649*, cit., p. 1717.
- 428 Id., *Meditazioni di filosofia prima*, cit., p. 717. Cfr. H. Caton, *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, Yale University Press, London 1973.
- 429 R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*, cit., p. 713.
- 430 Id., *Discorso sul metodo*, cit., p. 61.
- 431 *Ibidem*.
- 432 T. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, cit., p. 187.
- 433 Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 35. Cfr. A. Tagliapietra, *Filosofia della bugia*, cit., pp. 311-319.
- 434 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 92 ss. Sul problema dell'intersoggettività nella riflessione cartesiana cfr. A. Malo, *Cartesio e la postmodernità*, Armando, Roma 2011, pp. 170 ss.
- 435 R. Descartes, *I principi della filosofia*, cit., p. 1747.
- 436 Sul ruolo delle *idee innate* nella riflessione cartesiana, cfr. D.A. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, Continuum, London 2009; W. Doney (a cura di), *Eternal Truths and the Cartesian Circle: a Collection of Studies*, Garland, New York 1987.
- 437 Cfr. M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 167-242. Si veda R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Guida, Napoli 2005.
- 438 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 276.
- 439 F. Bacone, *De sapientia veterum VI. Pan sive natura*, in Id., *Works*, 7 voll., a cura di J. Speeding, R.L. Ellis e D.D. Heath, London 1857-1859, VI, p. 640.
- 440 *Ibidem*.
- 441 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 55.
- 442 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 138 ss.; D. Clemenson, *Descartes' Theory of Ideas*, Continuum, London 2007.
- 443 Sul ruolo della scienza in Cartesio e sulla sua tendenza a ridefinire in termini scientifici la stessa impresa della filosofia, cfr. D.M. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University Press, Manchester 1982.
- 444 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 205.
- 445 Ivi, p. 177. "Il conoscere come *percipere* e *cogitare*, nel senso di Descartes, ha il suo contrassegno distintivo nell'ammettere come conoscenza soltanto ciò che, mediante il rappresentare, è fornito al soggetto come indubitabile" (ivi, p. 205). Per Cartesio "la verità significa la fornitura sicura del rap-presentato entro il rap-presentare che si rappresenta; la verità è certezza" (ivi, p. 231).
- 446 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 53.
- 447 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 271.
- 448 Ivi, p. 127.

- 449 Id., *Il nichilismo europeo*, cit., p. 204. "Per Descartes è deciso che entità vuol dire: rappresentatezza, e che la verità in quanto certezza vuol dire: fissatezza nel rappresentare" (ivi, p. 218).
- 450 I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687; tr. it. a cura di A. Pala, *Principi matematici della filosofia naturale*, UTET, Torino 1956, pp. 795-796: "non sono ancora riuscito a dedurre dai fenomeni la ragione di queste proprietà della gravità, e non invento ipotesi (*hypotheses non fingo*). Qualunque cosa, infatti, non deducibile dai fenomeni, va chiamata ipotesi; e nella filosofia sperimentale non trovano posto le ipotesi, sia metafisiche, sia fisiche". Su questo punto, cfr. P. Casini, *Hypotheses non fingo. Tra Newton e Kant*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.
- 451 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 (e 1787), B XXVI; tr. it. a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2007, pp. 45-47. Cfr. M. Macchi, *Immagini meccanicistiche del mondo: dalla rivoluzione scientifica a Kant*, Angeli, Milano 1989.
- 452 R. Descartes, lettera a Mersenne del 16 giugno 1646, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di A. Tilgher, II, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 36.
- 453 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690; tr. it. a cura di V. Cicero, *Saggio sull'intelletto umano*, II, 1, § 5, Bompiani, Milano 2004, p. 159. Cfr. G. Wall, *Locke's Attack on Innate Knowledge*, in "Philosophy", XLIX (1974), pp. 414-419. Su Locke come snodo decisivo tra razionalismo e illuminismo, cfr. C.A. Viano, *John Locke: dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960.
- 454 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, 1, § 1, cit., p. 155.
- 455 Ivi, II, 1, § 2, p. 155.
- 456 *Ibidem*. Cfr. L. Krüger, *Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes*, Gruyter, Berlin 1973.
- 457 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, 1, § 4, cit., p. 157. Cfr. S.L. Nathanson, *Locke's Theory of Ideas*, in "Journal of the History of Philosophy", XI (1973), pp. 29-42; F. Duchesneau, *L'analyse d'idées selon Locke*, in "Études philosophiques", XXXII (1977), pp. 67-94.
- 458 Cfr. C. Preve, *Filosofia del presente. Un mondo alla rovescia da interpretare*, Settimo Sigillo, Roma 2004, pp. 47-50.
- 459 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, 9, § 17, cit., p. 275.
- 460 Ivi, II, 23, § 2, p. 529.
- 461 *Ibidem*. Cfr. R.J. Butler, *Substance Un-Locked*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", LXXIV (1973-1974), pp. 131-160; M.R. Ayers, *The Ideas of Power and Substance in Locke's Philosophy*, in "Philosophical Quarterly", n. XXV (1975), pp. 1-27.
- 462 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, 23, § 2, p. 529. Cfr. B. Barger, *Locke on Substance*, Sheffield Press, Manhattan Beach 1976; M.B. Bolton, *Substances, Substrata and Names of Substances in Locke's "Essay"*, in "Philosophical Review", LXXXV (1976), pp. 488-513.
- 463 Cfr. M.H. Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; J. Hahn, *Der Begriff des Property bei John Locke. Zu den Grundlagen seiner politischen Philosophie*, Lang, Frankfurt a.M. 1984.
- 464 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 188 ss.; E. J. Hundert, *Market Society and Meaning in Locke's Political Philosophy*, in "Journal of the History of Philosophy", XV (1977), pp. 33-44.
- 465 J. Locke, *The Second Treatise of Civil Government*, 1690; tr. it. a cura di L. Formigari, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 24. Cfr. J.T. Peters, *Der Arbeitsbegriff bei John Locke*, LIT, Münster 1997; W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, 1969; tr. it. *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- 466 Locke sottolinea la contraddizione dell'illimitatezza dell'arricchimento, ma non ha alcun rimedio per contrastarla in concreto: "la natura ha ben fissato la misura della proprietà in proporzione al lavoro degli uomini e ai beni d'uso della vita" (J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., p. 28).
- 467 Cfr. T. Mautner, *Locke on Original Appropriation*, in "American Philosophical Quarterly", XIX (1982), pp. 259-270; H. Holzhey, *Lockes Begründung des Privateigentums in der Arbeit*, in "Studia philosophica", suppl. XII (1983), pp. 19-34; J. Rohbeck, *Property and Labour in the Social Philosophy of John Locke*, in "History of European Ideas", V (1984), pp. 65-78.
- 468 J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., p. 23. Cfr. A.P. Brogan, *John Locke and Utilitarianism*, in "Ethics", LXIX, 2 (1959), pp. 79-93.
- 469 Le ambiguità del pensiero e delle pratiche di Locke sono state ricostruite da D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 5-6. Cfr. inoltre B. Arneil, *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- 470 J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., p. 71. Sul nesso tra politica, proprietà e individuo nel pensiero lockiano, cfr. J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; M. Chernio, *Locke on Property. A Reappraisal*, in "Ethics", LXVIII, 1 (1958), pp. 51-55; N. Bobbio, *Studi lockiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1965.
- 471 Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press 1962.
- 472 T. Hobbes, *Leviathan*, 1651, cap. XLVI, 11; tr. it. a cura di R. Santi, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001, p. 1079.
- 473 Id., *De cive*, 1651; tr. it. a cura di T. Magri, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 2002, pp. 19-20.
- 474 Ivi, p. 20.
- 475 *Ibidem*.

- 476 Cfr. Id., *Leviatano*, cap. XIV, 21, cit., p. 227: “chi trasferisce un diritto, trasferisce i mezzi per goderne per quanto è in suo potere. Come si intende che chi vende un terreno trasferisce l'erba e tutto ciò che vi cresce sopra, anche chi vende un mulino non può deviare l'acqua che lo muove”. Cfr. anche ivi, cap. XIV, 10, p. 219.
- 477 Ivi, cap. XI, 2, cit., p. 161.
- 478 Cfr. A. Tagliapietra, *L'ultima delle dieci parole ovvero non desiderare*, in G. Ravasi – A. Tagliapietra, *Non desiderare la donna e la roba d'altri*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 138-142.
- 479 T. Hobbes, *De cive*, cit., p. 6.
- 480 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 165 ss.; M.L. Bianca, *Dalla natura alla società: saggio sulla filosofia politico-sociale di Thomas Hobbes*, Marsilio, Venezia 1979.
- 481 “Quando un uomo ragiona non fa altro che concepire una somma totale da un'addizione di parti oppure un resto da una sottrazione di una somma da un'altra”: T. Hobbes, *Leviatano*, cap. V, 1, cit., p. 67.
- 482 Cfr. Id., *De Corpore*, 1655; tr. it. a cura di A. Negri, *Il corpo*, in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo, l'uomo*, UTET, Torino 1972.
- 483 Cfr. C. Preve, *Filosofia del presente. Un mondo alla rovescia da interpretare*, cit., pp. 46-47.
- 484 T. Hobbes, *De cive*, cit., p. 107.
- 485 Id., *De Corpore*, in W. Molesorth (a cura di), *The English Works of Thomas Hobbes*, 11 voll., John Bohm, London 1839-1845, I, p. XI. Cfr. J. Terrel, *Hobbes, matérialisme et politique*, Vrin, Paris 1994.
- 486 T. Hobbes, *Leviatano*, XXVI, 21, cit., p. 448.
- 487 È questa la tesi sostenuta da C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 1938; tr. it. a cura di C. Galli, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 61-143, e successivamente ripresa e sviluppata da R. Koselleck, *Kritik und Krise. Genese der Bürgerlichen Welt*, 1959; tr. it. a cura di P. Schiera, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.
- 488 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 138-140; A. Illuminati, *Rousseau, solitudine e comunità: una fondazione dei valori borghesi*, Manifestolibri, Roma 2002.
- 489 Cfr. H. Barth, *Volonté générale et volonté particulière chez J.-J. Rousseau*, in “Annales de philosophie politique”, V, Rousseau et la philosophie politique, PUF, Paris 1965, pp. 35-50.
- 490 La stessa teoria pedagogica delineata nell'*Émile* (1762) si regge sul presupposto individualistico-robinsoniano per cui il giovane Emilio è chiamato a maturare come se fosse naufragato su un'isola deserta. Non a caso, *Robinson Crusoe* sarà la prima lettura che Emilio dovrà compiere. Cfr. F. Pesare, *Politica e educazione in Jean Jacques Rousseau*, Adriatica, Bari 2000.
- 491 Cfr. T. Hobbes, *Elementa philosophica de cive*, 1647; tr. it. a cura di N. Bobbio, *Elementi filosofici sul cittadino. Prefazione*, UTET, Torino 1971, p. 66.
- 492 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 83-84; M. Antonopoulou, *Prassi sociale e materialismo*, Alexandrea, Atene 2000 [in greco moderno].
- 493 Cfr. M. Foucault, *Eterotopie*, cit., pp. 15 ss.
- 494 Cfr. C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, 1942; tr. it. a cura di G. Gurisatti, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 66 ss.
- 495 Cfr. G. Ryle, *The Concept of Mind*, 1949; tr. it. a cura di F. Rossi-Landi, *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino 1955.
- 496 Cfr. J.O. La Mettrie, *L'homme machine*, 1748; tr. it. a cura di S. Moravia, *L'uomo macchina*, in Id., *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 19923, p. 227.
- 497 K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, 1859, in MEW, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1961, XIII, p. 73.
- 498 Cfr. P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: the Legacy of Deism*, Routledge, London 1989; C.J. Betts, *Early Deism in France: from the so-called “Deistes” of Lyon (1564) to Voltaire's “Lettres philosophiques” (1734)*, The Hague, Nijhoff 1984.
- 499 Voltaire, *Notebooks*, a cura di T. Besterman, Institut et Musée Voltaire, Genève 19682, I, p. 240. Cfr. M. Sina, *L'anti-Pascal di Voltaire*, Vita e Pensiero, Milano 1970.
- 500 Desumiamo l'espressione da T. Negri, *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981.
- 501 La lettera, datata 30 marzo 1673 (in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 2067-2069), è essa stessa un'eroica rivendicazione di autonomia del pensiero.
- 502 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di E. Codignola – G. Sanna, cit., vol. III/2, p. 137.
- 503 Cfr. B. Rousset, *Regard spinoziste sur la lecture hégélienne du spinozisme*, in “Cahiers philosophiques”, n. 21 (1984), pp. 7-22; V. Morfino, *Ordine delle idee e ordine delle cose in Spinoza e in Hegel*, in Id., *IncurSIONI spinoziste. Causa, tempo, relazione*, Mimesis, Milano 2002, pp. 47-56; N.C. Molinu, *Logica del cominciamento in Hegel e Spinoza*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, AV, Cagliari 1996, pp. 186-229.
- 504 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 149 ss. Un'interpretazione opposta si trova in P. Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Maspero, Paris 1979).
- 505 B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, II, prop. 7, cit., p. 1229.
- 506 Ivi, II, prop. 8, p. 1231.
- 507 Ivi, III, prop. 2, p. 1321.

- 508 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di R. Bordoli, cit., p. 483.
- 509 B. Spinoza, *Korte Verhandelng*, 1661 (1862), cap. 22; tr. it. *Breve trattato*, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 321.
- 510 "Summa mentis virtus est Deum cognoscere, sive res tertio cognitionis genere intelligere": Id., *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, V, prop. 27, cit., p. 1587.
- 511 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 718; C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 56 ss.
- 512 Cfr. E.E. Harris, *Fichte and Spinozism*, in K. Hammacher (a cura di), *Der Transzendente Gedanke*, Meiner Verlag, Hamburg 1981, pp. 407-420; B. Sandkaulen, *Spinoza zur Einführung: Fichtes Wissenschaftslehre von 1812*, in "Fichte-Studien", n. 30 (2006), pp. 71-84; J. Esteves Da Silva, *Espinosa e Marx. Sobre o processo do conhecimento*, in "Filosofia" (Lisboa), n. 2 (1985), pp. 125-135; M. Pascucci, *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2006; F. Lordon, *Capitalisme et servitude. Marx et Spinoza*, Fabrique, Paris 2010.
- 513 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 75.
- 514 Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di R. Bordoli, cit., p. 484.
- 515 *Ibidem*.
- 516 *Ibidem*.
- 517 Su Hegel e Spinoza, cfr. soprattutto K. Cramer, *Eine kritische Bemerkung zu Hegels Spinoza-Interpretation*, in *Lo Spinozismo ieri e oggi*, in "Archivio di filosofia", 1978, pp. 259-266; N. Stahovski, *Spinoza et Hegel dans la perspective de la cristallisation de la vision intégraliste-systémique de la philosophie*, in "Rivista di Filozofie", n. 78 (1978), pp. 104-109; P. Garniron, *Hegel: deux leçons sur Spinoza*, in "Cahiers Spinoza", n. 4 (1983), pp. 93-116.
- 518 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di R. Bordoli, cit., p. 489.
- 519 Cfr. K. Kosik, *Dialektika konkretno*, 1963; tr. it. *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965.
- 520 Cfr. A. Tagliapietra, *L'ultima delle dieci parole ovvero non desiderare*, cit., pp. 142-146.
- 521 B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, IV, prop. 18, cit., p. 1459.
- 522 Id., *Tractatus politicus*, 1676, I, 4; tr. it. *Trattato politico*, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 1633. Cfr. A. Tosel, *Du materialisme de Spinoza*, Kime, Paris 1994; R. Ciccarelli, *Immanenza e politica in Spinoza*, Aracne, Roma 2006.
- 523 B. Spinoza, lettera a Jacob Ostens, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 2051. Cfr. R. Evangelista, *Il bagaglio politico degli individui: la dinamica consuetudinaria nella riflessione politica di Spinoza*, Ghibli, Milano 2010.
- 524 B. Spinoza, lettera a Jarig Jelles, 17 febbraio 1671, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 2059.
- 525 Id., *Tractatus theologico-politicus*, 1670, 16, § 11; tr. it. *Trattato teologico-politico*, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 1017.
- 526 Id., lettera ad Albert Burgh, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 2189. Cfr. A. Derégibus, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Giappichelli, Torino 1963; A. Campanale, *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, ETS, Pisa 1993.
- 527 B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, I, Definizioni, cit., p. 1147.
- 528 È anche in questa luce comunitaria che deve essere letta l'affermazione spinoziana secondo cui l'uomo non è *imperium in imperio* (B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, III, prefazione, cit., p. 1315), mondo a sé stante con leggi differenti. Cfr. C. Signorile, *Spinoza e il primato della politica*, Marsilio, Padova 1968; E. Balibar, *Spinoza et la politique*, 1988; tr. it. a cura di A. Catone, *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma 1996; A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-politique*, Aubier, Paris 1984; M. Chauvi, *Spinoza e la politica*, Ghibli, Milano 2005.
- 529 Sul nesso tra individuo e sostanza comunitaria, cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1988. Per quel che, invece, riguarda la relazione tra politica e affetti, cfr. F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli 1999.
- 530 B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, IV, prop. 2, cit., p. 1443.
- 531 Ivi, II, prop. 13, p. 1251. Vi è, del resto, in Spinoza l'idea stessa dell'uomo come soggetto *naturaliter* comunitario: cfr. Id., *Trattato politico*, cap. 6, cit., pp. 1671-1673.
- 532 B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, IV, prop. 18, cit., p. 1461. Cfr. A. Trucchio, *Come guidati da un'unica mente. Questioni di antropologia politica in Baruch Spinoza*, Mimesis, Milano 2008.
- 533 B. Spinoza, *Trattato politico*, cap. 2, par. 4, cit., p. 1637.
- 534 Ivi, cap., 2, par. 13, p. 1643.
- 535 Id., *Trattato teologico-politico*, 16, § 8, cit., p. 1013. L'uomo non accetta la costrizione totale e, per questo, la società nella sua interezza "deve tenere collegialmente il potere (*collegialiter imperium tenere debet*), in modo che tutti servano se stessi e nessuno sia tenuto a servire il suo uguale": ivi, 7, § 9, p. 767.
- 536 Cfr. Id., *Trattato politico*, cap. 1, par. 15, cit., p. 1645.
- 537 Id., *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, IV, prop. 35, cit., p. 1481. "Ciò che contribuisce alla Società comune degli uomini (*hominum communis societas*), ossia ciò che fa sì che gli uomini vivano concordati, è utile, e al contrario è cattivo ciò che introduce discordia nello Stato" (ivi, IV, prop. 40, p. 1493).
- 538 Id., *Trattato teologico-politico*, 2, § 20, p. 707.
- 539 Ivi, 2, § 8, p. 591.
- 540 Il miracolo "ripugnerebbe necessariamente all'ordine che Dio ha stabilito in eterno per mezzo delle leggi universali della natura": ivi, 6, § 9, p. 795.
- 541 B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, 1677, § 14; tr. it. *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 117.
- 542 Id., *Breve trattato*, cap. 26, cit., p. 339.

- 543 Cfr. C. Preve, *Storia del materialismo*, cit., pp. 154 ss.; S. Mazzone, *Passioni e artificio: individuo e ordine sociale nella filosofia di David Hume*, Angeli, Milano 1999; D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Clarendon, Oxford 1981.
- 544 Si veda soprattutto C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 82 ss.; A.E. Pitson, *Hume's Philosophy of the Self*, Routledge, London 2002.
- 545 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739-1740, I, 4, 6; tr. it. a cura di P. Guglielmoni, *Trattato della natura umana*, Bompiani, Milano 2001, p. 503.
- 546 Ivi, p. 505.
- 547 Ivi, p. 507.
- 548 "Io avrei un me stesso tanto variopinto e differenziato (*ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst*), a seconda di quante siano le rappresentazioni di cui sono cosciente": I. Kant, *Critica della ragion pura*, B 134, cit., p. 245. Cfr. F. Wilson, *Body, Mind and Self in Hume's Critical Realism*, Ontos Verlag, Frankfurt a.M. 2008; M. Frasca-Spada, *Space and the Self in Hume's Treatise*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- 549 D. Hume, *Trattato della natura umana*, I, 4, 6, cit., p. 507.
- 550 Ivi, II, 2, 5, cit., p. 709.
- 551 "Non abbiamo alcun 'senso della causa efficiens': qui ha ragione Hume, l'abitudine (ma non soltanto quella dell'individuo!) ci fa attendere che un certo accadimento, sovente osservato, segua a un altro, e basta!": F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, 1906, § 550; tr. it. a cura di M. Ferraris – P. Kobau, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, Bompiani, Milano 20003, p. 300. Cfr. S. Peverada, *Nietzsche e il naufragio della verità. Critica, nichilismo, volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2003, pp. 145 ss.
- 552 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, § 477, cit., p. 268.
- 553 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 155 ss. Cfr. D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- 554 D. Hume, *Trattato della natura umana*, Introduzione, cit., p. 15.
- 555 Id., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748; tr. it. a cura di M. dal Pra, *Ricerca sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 261.
- 556 Cfr. C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, cit., pp. 47-49. Cfr. inoltre F. Brunetto, *La questione della vera causa in David Hume*, Patron, Bologna 1964; C. Wennerlind – M. Schabas (a cura di), *David Hume's Political Economy*, Routledge, London 2008.
- 557 Si veda C.J. Finlay, *Hume's Social Philosophy. Human Nature and Commercial Sociability in "A Treatise of Human Nature"*, Continuum, London 2007. Cfr. inoltre C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., p. 162 ss.
- 558 Cfr. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, 1969; tr. it. a cura di G. Bogliolo, *L'Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 20095, pp. 170-172.
- 559 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 132 ss.; P. Salvucci, *La filosofia politica di Adam Smith*, Argalia, Urbino 1988; A.M. Iacono, *L'uomo come animale sociale in Aristotele e come animale economico in Adam Smith. L'approccio teorico di Marx e Polanyi*, in "Studi Settecenteschi", n. 13 (1992-1993), pp. 332-345.
- 560 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776; tr. it. a cura di A. Roncaglia, *La ricchezza delle nazioni*, Newton, Roma 1995, p. 72.
- 561 Ivi, p. 66.
- 562 Ivi, p. 72.
- 563 *Ibidem*. Cfr. S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza: economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984; R. Manstetten, *Das Menschenbild in der Ökonomie. Der Homo Oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*, Verlag Karl Alber Freiburg, München 2000.
- 564 Cfr. P.H. Werhane, *Adam Smith and his Legacy for Modern Capitalism*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- 565 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 158 ss. Un quadro unitario dei nessi tra le opere economiche e quelle morali di Adam Smith è tracciato da A. Zanini, *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Bruno Mondadori, Milano 1997. Cfr. inoltre T. Raffaelli, *Dalla teoria delle passioni al nuovo ordine: mercato e capitalismo in Adam Smith*, in "Moneta e credito", n. 186 (1994), pp. 201-231.
- 566 Voltaire, *Lettres anglaises*, 1734, VI; tr. it. a cura di P. Alatri, *Lettere inglesi*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 47-48.
- 567 Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., p. 391. Cfr. A. Roncaglia, *Il mito della mano invisibile*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- 568 A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., p. 73.
- 569 Del mercato diventa allora possibile sostenere quanto Leibniz riferiva alla struttura metafisica dell'universo: "dalla perfezione suprema di Dio deriva che, creando l'Universo, ha scelto il miglior piano possibile, nel quale la più grande varietà (possibile) è congiunta con il massimo ordine (possibile). [...] E ciò perché, nell'intelletto divino, in proporzione alle loro perfezioni, tutti i possibili [enti] pretendono all'esistenza; il risultato di tutte queste pretese deve essere il mondo attuale, il più perfetto possibile. Senza di ciò non sarebbe possibile rendere ragione perché le cose siano accadute così e non altrimenti" (G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1714; tr. it. *Principi della Natura e della Grazia fondati sulla ragione*, 10, in Id., *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1967, I, p. 279).
- 570 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 168 ss.
- 571 C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, 1967; tr. it. a cura di G. Gurisatti, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi, Milano 2008, p. 21.
- 572 Cfr. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779; tr. it. a cura di A. Attanasio, *Dialoghi sulla religione*

- naturale, Einaudi, Torino 1997. Cfr. B. Logan, *A Religion without Talking. Religious Belief and Natural Belief in Hume's Philosophy of Religion*, Lang, New York 1993; J.C.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, MacMillan, London 1978.
- 573 Cfr. A. Caillé (a cura di), *Qu'est-ce que l'utilitarisme? Une énigme dans l'histoire des idées*, La Decouverte, Paris 1995.
- 574 Cfr. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963; B. Gilson, *L'apport de Locke à la philosophie générale et politique*, Vrin, Paris 2000; R. Polin, *La politique morale de John Locke*, Vrin, Paris 1960; C. Preve, *Storia della dialettica*, cit., pp. 92 ss.
- 575 Cfr. C. Luporini, *Il criticismo di Kant*, Sansoni, Firenze 1959; T.W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, 1973; tr. it. a cura di A. Solmi – S. Petrucciani, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007, pp. 250-251. Cfr. anche G. Gamm, *Der deutsche Idealismus: eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Reclam, Stuttgart 1997.
- 576 Cfr. R. Stern, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, Routledge, London 1990.
- 577 Si veda l'ormai classico R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen 1921-1924, 2 voll; cfr. inoltre T. Rockmore, *Kant and Idealism*, Yale University Press, New Haven 2007.
- 578 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 223.
- 579 Desumiamo l'espressione "empirismo trascendentale", mutandone il senso, da G. Deleuze, *Différence et répétition*, 1968; tr. it. a cura di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 19973, pp. 79-80. Cfr. inoltre K.R. Westphal, *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- 580 G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, 1802; tr. it. a cura di R. Bodei, *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, cit, p. 139.
- 581 I. Kant, *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik*, 1766; tr. it. a cura di A. Pupi, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, in Id., *Scritti precritici*, Laterza, Roma 20003, p. 363.
- 582 Se il μέτρον del cosmo greco si configura come un limite *ontologico*, che va a investire e a informare di sé la totalità delle determinazioni del reale, il concetto kantiano di *Grenze* si configura come un limite *gnoseologico*, che presuppone la (e si regge sulla) preventiva disgiunzione tra categorie dell'essere e del pensiero operata nella prima *Kritik* (cfr. E. Ficara, *Die Ontologie in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006). Si tratta, inoltre, di un limite inteso come *Grenze* e non come *Schranke* (cfr. A. Gentile, *Ai confini della ragione: la nozione di limite nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003). È allora un limite che non presenta la forma di una "barriera" (*Schranke*) che contiene e frena il movimento orientato all'illimitatezza, ma quella del "limite-che-apre" (*Grenze*) e che permette di vedere, anche se non di conoscere, ciò che si situa al di là del limite stesso. La "determinazione dei limiti della nostra ragione (*Grenzbestimmung unserer Vernunft*) può avere luogo esclusivamente in base a principi a priori (*nach Gründen a priori*); ma la limitazione della ragione, in quanto costituisce la conoscenza, se pur indeterminata, di una ignoranza mai totalmente sopprimibile, può essere riconosciuta anche a posteriori, quando ci si rende conto che, oltre tutto ciò che si conosce, resta sempre qualcosa da conoscere" (I. Kant, *Critica della ragion pura*, A 758, cit., p. 1073). Cfr. F. Leoni, *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*, Mimesis, Milano 2004.
- 583 I. Kant, *Critica della ragion pura*, A XI, cit., p. 11.
- 584 Ivi, A XII, p. 11.
- 585 Ivi, B XIV, p. 33.
- 586 Ivi, B XVI, p. 35.
- 587 Ivi, B XXII, pp. 41-43.
- 588 Ivi, A 12, p. 103.
- 589 Ivi, B 367, p. 549.
- 590 Ivi, B XIX, p. 39.
- 591 Ivi, B 82, 177.
- 592 Ivi, B 19, p. 95.
- 593 Ivi, A 247, p. 465.
- 594 *Ibidem*.
- 595 *Ibidem*.
- 596 Cfr. ivi, B 147, pp. 261-263.
- 597 Ivi, B 177, pp. 301 ss.
- 598 Sul nesso che lega Kant alla scienza moderna, cfr. M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, London 1992; T. Tuppini, *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Mimesis, Milano 2005. Hanno invece provato a mostrare la centralità della metafisica nella prima *Kritik* Max Wundt (*Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Enke, Stuttgart 1924), Ferdinand Alquié (*La critique kantienne de la métaphysique*, PUF, Paris 1968), e Roger Daval (*Métaphysique de Kant*, PUF, Paris 1951).
- 599 Cfr. S. Travaglia, *Metafisica ed etica in Kant: dagli scritti precritici alla "Critica della ragion pura"*, CEDAM, Padova 1972. Una lettura alternativa è quella di A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006.
- 600 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 386.
- 601 I. Kant, *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, 1764; tr. it. a cura di K. Tenenbaum, *Bemerkungen: note per un diario filosofico*, Meltemi, Roma 2001.
- 602 Nel paragrafo I dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1797), si tratta dell'Io non come dedotto trascendentalmente, ma come "rappresentazione" (*Vorstellung*), relazione nello spazio sociale, maschera di carattere in un teatro comunitario. Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1797; tr. it. a cura di A. Guerra, *Antropologia*

- pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985; Id., *Kritik der Urteilskraft*, 1790; tr. it. a cura di M. Marassi, *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2004.
- 603 Un tentativo che, in parte, si troverà anche nella terza *Kritik*. Cfr. F. Buscemi, *L'estetica di Kant*, Aetas, Roma 2003; A. Negri, *La comunità estetica in Kant*, Mariano, Galatina 1957.
- 604 I. Kant, *Critica della ragion pura*, A 293, cit., p. 527.
- 605 Ivi, B 353, p. 531.
- 606 Ivi, B 21-22, p. 97.
- 607 Ivi, B 354, p. 531. Cfr. anche Id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783; tr. it. a cura di P. Martinetti – M. Roncoroni, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Rusconi, Milano 1995, p. 223.
- 608 Id., *Critica della ragion pura*, B 670, cit., p. 925. Cfr. F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- 609 Cfr. R. Hanna, *Kant, Science, and Human Nature*, Clarendon Press, Oxford 2006; M. Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, PUF, Paris 1995; G. Martin, *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Kölner Universitätsverlag, Köln 1951; P. Grillenzoni, *Kant e la scienza*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 2 voll.
- 610 I. Kant, *Critica della ragion pura*, *Prefazione alla prima edizione*, cit., p. 11. Corsivi nostri.
- 611 Cfr. soprattutto G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique: essai sur la "Critique de la faculté de juger"*, Colin, Paris 1970.
- 612 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 66-68.
- 613 "Der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt": G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 783.
- 614 Cfr. Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 10, cit., p. 111. Cfr. M. Wladika, *Kant in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Lang, Frankfurt a.M. 1995. Cfr. inoltre G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 147 ss. Su Hegel critico di Kant, si veda A. Stranguennec, *Hegel critique de Kant*, PUF, Paris 1985; S. Priest (a cura di), *Hegel's Critique of Kant*, Clarendon Press, Oxford 1987.

4. Il capitalismo dialettico tra “coscienza infelice” e “lotta per il riconoscimento”

“La servitù, una volta compiuta, diventa il contrario di ciò che è immediatamente. Tornata al proprio interno come autocoscienza *risospinta* entro sé, la servitù si trasforma allora nel proprio rovescio, e diverrà la vera autonomia”.

(G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*)

“Quanto più a lungo gli eventi lasceranno tempo per riflettere all’umanità che pensa e tempo per riunirsi all’umanità che soffre, tanto più perfetto verrà al mondo il frutto che il presente porta in grembo”.

(K. Marx, lettera del maggio 1843)

4.1 Lotte per il riconoscimento del lavoro servile

“La verità della coscienza autonoma è la *coscienza servile*”.

(G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*)

“Lo schiavo romano era legato da catene al suo proprietario, il salariato è legato al suo da fila invisibili”.

(K. Marx, *Il capitale*)

Dopo aver portato a compimento il movimento di autonomizzazione dell’economico, il *capitalismo tetico-astratto* ha esaurito le sue possibilità storiche e trapassa in una nuova figura: l’*unificazione astratta* della fase tetica si capovolge nella *scissione concreta* della fase *antitetico-dialettica*⁶¹⁵. Il capitalismo, da astratto, diventa *dialettico*, poiché si dispiega, al suo interno, l’immane potenza del negativo della contraddizione, i cui poli sono *la borghesia e il proletariato nella loro conflittualità oppositiva*. Fin dal suo gesto originario, con la *ursprüngliche Akkumulation*, il capitale alberga al proprio interno, virtualmente, la contraddizione, l’esistenza di una classe di “schiavi” che esiste solo in funzione della logica di illimitata valorizzazione del valore. La contraddizione che infetta il sistema di mercato in ogni sua fase – la costrizione per parte dell’umanità a generare ricchezza e valore di cui non può fruire – non è ancora, però, *reale*, nella misura in cui tale classe asservita non sa ancora di sé né

può, pertanto, rivendicare il riconoscimento del proprio lavoro servile e lottare concretamente in vista della propria emancipazione.

L'unificazione ideale astratta si scinde in due polarità complementari autonome e conflittuali, in lotta reciproca e dialettica all'interno della totalità socio-politica: ciascuna delle due parti costituisce una polarità antagonista che, interna alla totalità, cerca di negare l'altra⁶¹⁶. Il nesso dinamico tra il lavoro salariato e il capitale costituisce un intero dialettico in contraddizione: la proprietà capitalistica genera e insieme nega il proletariato, il quale, a sua volta, genera e insieme nega la proprietà, in una relazione dialettica in cui ognuno dei due termini sussiste mantenendo in vita il suo opposto, e, insieme, tentando di annientarlo. Ma mentre la classe borghese aspira ad annichilire il proletariato per conservare la proprietà capitalistica, il proletariato mira ad annientare la proprietà capitalistica in quanto tale: la borghesia aspira a eliminare il conflitto conservando l'opposizione, mentre il proletariato punta ad annientare, insieme al conflitto, anche l'opposizione. Non avendo interessi particolari da difendere e subendo sulla propria pelle solamente le contraddizioni reali, la classe asservita percepisce e mira ad abbattere l'alienazione universale che grava pure sulla classe borghese, aspirando al superamento del cosmo capitalistico in cui è sottomessa, e dunque promuovendo l'*emancipazione universale*:

“La classe proprietaria e la classe del proletariato presentano la stessa *autoalienazione umana* (*menschliche Selbstentfremdung*). Ma la prima classe, in questa autoalienazione, si sente a suo agio e confermata, sa che l'alienazione è la *sua propria potenza* e possiede in essa la *parvenza* di un'esistenza umana; la seconda classe, nell'alienazione, si sente annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana. Per usare un'espressione di Hegel, essa è nell'abiezione la *rivolta* (*Empörung*) contro quest'abiezione, una rivolta a cui essa è spinta necessariamente dalla contraddizione della sua *natura umana* (*menschliche Natur*) con la situazione della sua vita, la quale situazione è la negazione aperta, decisa, completa, di questa natura”⁶¹⁷.

A cavaliere tra XVIII e XIX secolo, la *contraddizione*, da virtuale, diventa *reale*, nella forma di uno scontro concreto tra i due poli della classe che trae vantaggi dal mantenimento dell'ordine capitalistico e di quella che, asservita in esso, lotta per un suo superamento e per la propria emancipazione: si inaugura così la lunga stagione delle *lotte di classe proletarie*, i cui epicentri fondamentali devono essere individuati nel '48, nella Comune di Parigi (1871) e nella Rivoluzione

rusa (1917). L'opposizione al capitale si costituisce non soltanto in ambito materiale (lo "scontro di classe" tra borghesia e proletariato), ma anche in ambito intellettuale, tramite la genesi di una "coscienza infelice borghese", ossia tramite la maturazione, ad opera di una parte degli intellettuali borghesi, della lacerante consapevolezza dell'impossibilità di conciliare i propri valori emancipativi universali con lo sfruttamento schiavistico proprio del mercato.

La contraddizione che anima il capitalismo dialettico è allora data dalla fusione di due processi che possono essere tratteggiati con la grammatica della *Phänomenologie des Geistes*: la "lotta per il riconoscimento"⁶¹⁸ (*Kampf um Anerkennung*) del lavoro servile degli "schiavi salariati" (gli operai di fabbrica) e l'elaborazione della "coscienza infelice" (*unglückliches Bewußtsein*) borghese. È l'unione dinamica di queste due determinazioni a costituire la contraddizione interna al capitalismo nella sua fase antitetico-dialettica.

Prendiamo le mosse dalla prima figura, la lotta per il riconoscimento del lavoro servile tramite le lotte di classe operaie, in quell'arco di tempo compreso tra l'inizio del XIX secolo e il 1968. Sul piano della produzione, secondo il lessico marxiano, la fase dialettica è contraddistinta dalla transizione dalla *sussunzione formale* alla *sussunzione reale* del lavoro sotto il capitale, tipica della "grande industria"⁶¹⁹ generata dalle nuove forze produttive sprigionatesi con la Rivoluzione industriale. Da quest'ultima scaturiscono le "forze produttive" (l'assetto tecnico, scientifico e industriale) del nuovo mondo, come dalla Rivoluzione francese si sprigionano i nuovi "rapporti di produzione" (la configurazione socio-politica), ormai affrancati dai residui vincoli feudali. Il capitale cessa di presentarsi come *Assoluto-in-potenza*, ancora ostacolato dalle *limitazioni esterne* costituite dalle forme economiche e religiose precapitalistiche, e diventa *Assoluto-in-atto*, in virtù dell'autonomizzazione dell'economico.

In questo processo, gioca un ruolo fondamentale la nascita della moderna *fabbrica*, al cui interno viene meno ogni specializzazione e l'operaio, costretto a compiere operazioni monotone per l'intera giornata, diventa schiavo della macchina. È con la manifattura (che, con Marx, possiamo collocare storicamente tra la metà del XVI secolo e l'ultimo terzo del secolo XVIII) che comincia a intervenire un mutamento strutturale della produzione e un passaggio a una sempre più accentuata *reelle Subsumtion*: infatti, il processo lavorativo artigiano, che originariamente era svolto da un solo individuo, viene

frazionato in una miriade di funzioni lavorative eterogenee affidate singolarmente a più individui. La sottomissione completa del lavoratore, connessa alla sua perdita di ogni abilità artigianale, giunge a compimento con la grande industria. Sussunto formalmente al capitale, l'*Arbeiter* percorre varie trasformazioni, diventando infine – a sussunzione reale compiuta – “capitale variabile”, appendice umana delle macchine.

Per poter decifrare il *nesso schiavistico* che caratterizza il nuovo sistema e la reazione ad esso che viene profilandosi nella fase dialettica, occorre soffermarsi sul modo in cui Hegel, nella *Phänomenologie*, tratteggia il *rapporto dialettico tra il servo e il signore*⁶²⁰. La stessa analisi marxiana può essere considerata come una proiezione nel mondo capitalistico di tale figura hegeliana, rideclinata sotto forma di “lotta di classe” (*Klassenkampf*). Seguendo le coordinate della *Phänomenologie*, il nesso dialettico viene a instaurarsi ancor prima che il servo inizi a lavorare, nella misura in cui stanno di fronte una all'altra due coscienze di cui una è concepita dall'altra sotto il segno della “cosificazione”, come un oggetto che può essere incondizionatamente sfruttato: “sono poste un'autocoscienza pura e una coscienza che non è puramente per sé, ma è *per un altro* (*für ein anderes*), una coscienza, cioè, meramente essente, che ha la figura della *cosalità* (*Dingheit*)”⁶²¹.

Ancor prima che si attivi il processo produttivo in fabbrica, il lavoratore è, già nella sfera della circolazione, un servo, una “cosa” sfruttabile, una merce circolante: in una condizione di *privazione totale* (frutto del processo di accumulazione primitiva) e di *reificazione integrale*, egli è costretto ad alienare la propria forza lavoro e a vendersi come merce liberamente circolante sul mercato. La *libertà formale* di cui gode – e che il capitalismo, ieri come oggi, contrabbanda come libertà *tout court* – nasconde un asservimento economico dissimulato dalla “finzione giuridica”⁶²² (*fictio juris*) del contratto di lavoro.

La schiavitù del lavoratore non si fonda sul suo essere intrinsecamente un valore, un oggetto di cui ci si appropria una volta per tutte: a creare il valore è esclusivamente “la disposizione sul suo lavoro” che non si spinge oltre un certo numero di ore giornalieri e che deve apparire nella forma ingannatoria di una libera cessione da parte di una persona giuridica. Infatti, “è *solo* in quanto possessore delle condizioni del lavoro che qui il compratore riduce il venditore in *dipendenza economica* da sé; non v'è alcun rapporto politico e

socialmente fissato di supremazia e sudditanza”⁶²³.

In questa luce, la compra-vendita della forza-lavoro è, per l'operaio, soltanto la “*forma mediatrice del suo soggiogamento al capitale (Unterjochung unter das Kapital)*”⁶²⁴, una forma che nasconde la *sostanza reale*, nella misura in cui “*maschera (vertuscht)*” come puro rapporto monetario la vera transazione e quella *dipendenza* che la mediazione della compra-vendita rinnova di continuo”⁶²⁵. Solo formalmente, infatti, l'*Arbeiter* può scegliere se entrare o meno nel rapporto di scambio, e la sua libertà illusoria è riposta nella possibilità di scegliere se vendersi a *questo* capitalista piuttosto che a *quell'altro*, venendosi a trovare nella condizione di *schiavo della classe dei capitalisti*. Formalmente libera e uguale a quella capitalistica nei *cieli* della politica, la classe operaia è asservita sulla *terra* della “società civile”, dove è economicamente costretta ad alienare la propria capacità lavorativa, perché l'insieme dei mezzi di produzione (le condizioni oggettive del lavoro) e l'insieme dei mezzi di sussistenza le stanno di fronte, al polo opposto, come proprietà altrui: al momento della compra-vendita la condizione di privazione del lavoratore è presupposta, ed è ciò che permette di fare apparire libera quella che è invece una *costrizione economicamente determinata*.

Di qui, del resto, lo *scandalo* della mercificazione umana che innerva il modo capitalistico di produzione e che costituisce il presupposto per la genesi della coscienza infelice: in balia di una reificazione universale, esso si fonda sull'esistenza di una merce particolare (la “forza-lavoro” umana, comprata e venduta) che non solo produce un valore maggiore rispetto a quello che incorpora in consumo di merci e servizi di sussistenza e di riproduzione, ma che è “scandalo e follia” in senso filosofico, poiché non sarebbe conforme alla natura umana l'essere mercificata e scambiata sul mercato⁶²⁶.

Seguendo la figura hegeliana, il servo e il signore costituiscono i poli di una relazione dialettica, dapprima antitetici e opposti, poi riavvicinati in unità dal nesso che li unisce e, insieme, li separa: “i momenti si presentano dunque come due figure opposte della coscienza: l'una è la coscienza autonoma che ha per essenza l'essere-per-sé, l'altra è la coscienza non-autonoma, la cui essenza è la vita, l'essere per un altro. Uno è il *signore (Herr)*, l'altro è il *servo (Knecht)*”⁶²⁷. Lavorando in fabbrica per il “signore-capitalista”, il “servo-lavoratore” non fa che riprodurre continuamente la propria condizione di lavoratore salariato e la sudditanza al capitale, entrando in un circolo vizioso per cui il “libero” contratto lo costringe a

lavorare per il capitalista, e il “libero” lavoro per il capitalista lo coarta a vendersi sempre di nuovo a quest’ultimo, perpetuando il proprio asservimento.

Il capitale si configura pertanto come un “rapporto di coercizione inteso a spremere pluslavoro”⁶²⁸. Il lavoro servile diventa l’attività che alimenta un dominio privo di connotazioni giuridiche e politiche, che si riproduce e che si conserva in forza della costrizione anonima esercitata da un meccanismo esclusivamente economico e dal diversificarsi delle funzioni degli individui: “lo schiavo romano era legato *da catene (durch Ketten)* al suo proprietario, il salariato è legato al suo *da fila invisibili (durch unsichtbare Fäden)*”⁶²⁹, che sembrano non esserci perché occultate dalla libertà apparente che regna in ogni ambito, dalla finzione giuridica del contratto, dalla libertà formale e dal variare del padrone individuale.

Tanto più che, se l’antico schiavo riceveva in forma diretta i mezzi di sussistenza che gli permettevano di riprodursi come schiavo, il lavoratore “libero” li riceve nella forma mediata e illusoria del denaro, “forma *argentata o dorata, cuprea o cartacea*, dei mezzi di sussistenza”⁶³⁰: infatti, in coerenza con la “sacra” legge dello scambio degli equivalenti, l’*Arbeiter* viene retribuito sulla base non delle ore di lavoro svolte, ma – come tutte le altre merci che popolano il cosmo capitalistico – dei costi necessari per (ri-)produrlo, i quali coincidono appunto con i mezzi di sostentamento che gli consentono di riprodursi illimitatamente come schiavo alle dipendenze del capitale.

E tuttavia, con il dispiegamento di questo dispositivo mediante il sistema della fabbrica, il servo prende coscienza della contraddizione e può finalmente agire in vista di un suo trascendimento. Il processo lavorativo, unito alla subordinazione sempre più opprimente, fa nascere nell’asservito la *consapevolezza della propria condizione (Selbstbewußtsein)* e, insieme, della contraddittorietà aporetica del “mondo capovolto” in cui si trova proiettato; il padrone, dal canto suo, esterno al processo di produzione e interessato al suo mantenimento, non matura la coscienza della contraddizione. Seguendo ancora la figura hegeliana⁶³¹, il nesso tra i due poli del servo e del signore si determina nel fatto che il signore si rapporta mediatamente alla cosa tramite il servo, mentre quest’ultimo, che non può liberarsi annientandola, “può solo elaborare la cosa, trasformarla con il proprio lavoro”⁶³².

Mentre il rapporto del servo con la cosa è di “mediazione”, di trasformazione attraverso il lavoro, nel signore esso presenta la

struttura della mera immediatezza, della pura e semplice negazione attraverso il consumo e il godimento. Si pensi anche solo ai più noti miti della modernità, tutti incentrati su un “protagonista-padrone” (Robinson, Don Chisciotte, Don Giovanni, ecc.) il cui rapporto con il mondo è mediato da un servo “tutto-fare” (Venerdì, Sancio, Leporello, ecc.). Negato dalla cosa, il servo tenta a sua volta di negarla, trasformandola mediante il lavoro, in una “mediazione produttiva” che si traduce in presa di coscienza della propria condizione: egli riconosce se stesso nella propria *attività lavorativa* sulla cosa, mentre il padrone si limita a godere di essa e, in questo senso, “*il lato dell'autonomia (die Seite der Selbständigkeit)*” egli lo lascia al lavoro del servo”⁶³³. Quest’ultimo, trovando la cosa dinanzi a sé come realtà indipendente, si misura con essa, vi esercita le proprie capacità e, per questa via, la scopre a se stesso, diviene cioè cosciente di sé come soggetto dotato di potenzialità e di autonomia, formandosi tramite il *processo lavorativo*⁶³⁴.

Dal canto suo, limitandosi a negare la cosa consumandola, il signore si priva di quel processo di oggettivazione che è necessario per pervenire a un’autentica coscienza di sé e del mondo. Se prima l’essenziale stava nel prevalere di un individuo sull’altro e l’inessenziale risiedeva nell’accettare questo dominio da parte del servo, adesso la situazione si è rovesciata: inessenziale è la coscienza del signore, che, nel suo parassitismo, non può comprendere ciò che non fa e, per questo, è *coscienza alienata e dipendente*, tanto dalla cosa quanto dal servo stesso, oltre che dall’asimmetria posta in essere dal nesso di dipendenza. Si verifica un’inversione dialettica, per cui il signore dipende dal servo e non può esistere senza di lui, laddove il servo sa dominare la natura mediante il lavoro ed è perciò autonomo: “come la signoria ha mostrato che la sua essenza è proprio *l'inverso (das verkehrte)* di ciò che la signoria stessa vuole essere, così anche la servitù, una volta compiuta, diventa il *contrario (Gegenteile)* di ciò che è immediatamente”⁶³⁵.

Per questa via, “con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell’elemento della permanenza. In tal modo, dunque, *la coscienza che lavora giunge a intuire l’essere autonomo come se stessa (das arbeitende Bewußtsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbständigen Seins, als seiner selbst)*”⁶³⁶. Questa autoproduzione mediante il lavoro è un processo di sviluppo in cui lo spirito si oggettiva nel mondo, diventa altro da sé, si aliena e poi ritorna a sé arricchito da tutte le determinazioni acquisite in questo

processo di autoproduzione: “la coscienza giunge a se stessa mediante il lavoro”⁶³⁷ (*durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst*), poiché “il lavoro *forma, coltiva*”⁶³⁸, svolge una funzione antropogenica. Con le parole di Hegel, “*nel lavoro (in der Arbeit)*”, dunque, in cui essa sembrava essere solo un senso estraneo, la coscienza ritrova sé mediante se stessa e diviene senso proprio”⁶³⁹.

Dal fatto che, nel lavoro, il servo si formi e acquisti coscienza di sé e della propria posizione oppressa nasce “l’essere-per-sé proprio della e per la coscienza, la quale giunge così alla consapevolezza di essere *in sé e per sé (an und für sich)*”⁶⁴⁰, si oggettiva nel mondo e acquista la “perseità”, la coscienza della propria posizione di classe, e può finalmente lottare per il riconoscimento del lavoro servile. La verità del processo dialettico sta dunque nel servo, in quanto “la *verità della coscienza autonoma è la coscienza servile*”⁶⁴¹ (*die Wahrheit des selbstständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein*), la sola ad avere autenticamente coscienza della relazione oppositiva e del movimento generale del processo, nonché della necessità di un superamento della limitatezza della relazione vigente. In questo modo, spiega Hegel, “la servitù, una volta compiuta, diventa il contrario di ciò che è immediatamente. Tornata al proprio interno come autocoscienza *risospinta* entro sé, la servitù si trasforma allora nel proprio rovescio, e diverrà la vera autonomia”⁶⁴².

Con la grammatica di Marx, si tratta del processo di acquisizione di coscienza da parte di una classe (gli “*schiavi salariati*”) che, alla fine di un processo storico costellato da scontri, tensioni e “*contraddizioni reali*”, riesce ad acquisire il duplice statuto dell’“*inseità*” e della “*perseità*”: l’autocoscienza come “*coscienza di classe*” si manifesta nella relazione oppositivo-conflittuale del *Klassenkampf*, e più precisamente come relazione riconosciuta e come progettualità volta a superarla. Come in Hegel il “servo” acquista coscienza di sé e della propria posizione nel lavoro, nella lotta e nella relazione conflittuale con il padrone, così in Marx il proletariato diventa classe in sé e per sé “*nella lotta*”⁶⁴³ (*in dem Kampf*) contro la borghesia, ossia contro il padrone che ne schiavizza il lavoro. Inizialmente “*in sé*”, il proletariato esce “*fuori di sé*” per via dell’*Entfremdung* prodotta dal sistema di fabbrica, che sottrae al lavoro la sua funzione antropogenica e lo riduce a “*coazione a ripetere*” monotona e reificante, e infine torna in sé arricchito, grazie allo scontro, dalla consapevolezza di sé e dei propri obiettivi.

Alla luce della figura hegeliana, la fase antitetico-dialettica viene

assumendo la struttura di una *totalità le cui parti sono in contraddizione perenne*, in quella scissione conflittuale e cosciente di sé della “lotta di classe” tra proletari e capitalisti in cui ciascuno dei due termini sussiste mantenendo in vita il suo opposto, e, insieme, il suo sussistere si risolve nel tentativo, sempre reiterato, di distruggerlo. Il capitalismo dialettico può in questo modo presentarsi come una contraddizione dinamica, come – secondo l’espressione dei *Grundrisse* – una “contraddizione in processo”⁶⁴⁴. È in questo scenario di conflittualità volta al riconoscimento del proprio lavoro e, insieme, al trascendimento di un cosmo infettato dalla contraddizione del capitale che deve essere interpretata la storia del movimento operaio nel XIX e in parte del XX secolo.

4.2 Genealogia della coscienza infelice borghese

“La coscienza infelice è duplicata perché in sé è già coscienza unica e indivisa. Essa è l’atto di un’autocoscienza che guarda dentro un’altra, ed è essa stessa, in sé, l’una e l’altra autocoscienza”.

(G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*)

“Che cosa ha condotto alla bandiera rossa quelli che, per così dire, non ne avevano bisogno?”.

(E. Bloch, *Il principio speranza*)

L’opposizione al nuovo sistema matura anche in ambito intellettuale, tramite la genesi della *coscienza infelice borghese*. In questa fase, la borghesia si configura come una *classe dialettica*, la cui testa sa rigettare in maniera antinomica l’utilitarismo crematistico che la pancia approva e promuove. Unità dialettica di universalismo emancipativo astratto e di sfruttamento classista concreto, la classe borghese aspira a un’*etica universale ed emancipativa*, secondo il progetto di rischiaramento dell’Illuminismo, e, al tempo stesso, effettua la dolorosa esperienza dell’impossibilità di attuazione di una simile etica in forza della riproduzione allargata del capitale: quest’ultimo, infatti, rende impossibile ogni etica universalistica, “per la contraddizione che nol consente” (*Inferno*, XXVII, 120), ossia per via della schiavitù del lavoro, del colonialismo e del razzismo che lo infettano tanto nella fase astratta quanto in quella dialettica. L’ideale è contraddetto dalle dure repliche della realtà. La coscienza infelice scaturisce allora dall’*assunzione del punto di vista dell’universale a scapito del proprio particolarismo empirico*⁶⁴⁵: la coscienza infelice si regge sulla già rievocata “passione durevole” che induce l’individuo

a innalzarsi sopra la propria particolarità alienata, a optare per l'universale dell'emancipazione a scapito del proprio particolarismo di appartenenza.

Occorre congedarsi dal luogo comune dell'identificazione assoluta del Capitalismo e della Borghesia⁶⁴⁶, come se fossero le due facce – soggettiva e oggettiva – della stessa medaglia, e più precisamente come se il primo fosse sempre e solo un impianto manovrato dalla seconda *ad usum sui*. Contro le apparenze e i luoghi comuni, *capitalismo* e *borghesia* si configurano come due determinazioni storiche e concettuali che non coincidono né sono sovrapponibili. Il primo si presenta come una totalità espressiva (un “mondo storico”, in termini hegeliani) che coincide con un anonimo meccanismo di riproduzione autoreferenziale e nichilisticamente volto all'autovalorizzazione illimitata; magnificamente espressa dal genere del “romanzo di formazione”, la seconda, invece, tipica della fase antitetica, corrisponde a una precisa soggettività dialettica (Mozart, Hegel, Goethe e Marx sono soggetti *borghesi* ma non *capitalistici*), capace di maturare la coscienza infelice dell'impossibilità di conciliare lo sfruttamento schiavistico del capitalismo con i propri valori emancipativi universalistici di marca illuministica.

La borghesia risulta dotata di una *doppia soggettività* dialetticamente connotata, che trova tra le pieghe del capitalismo antitetico il suo punto di più coerente emersione. Per un verso, si tratta di una “soggettività economica” e integrata al sistema di produzione, una soggettività coincidente *tout court* con le strategie complessive della riproduzione capitalistica e della sua estensione nichilistica della forma merce a tutti gli ambiti della vita individuale e sociale. La borghesia si identifica, hegelianamente, con il polo del “signore” che vive del lavoro servile e che, pertanto, non può acquisire coscienza della scissione reale. Per un altro verso, però, la borghesia presenta una sua irriducibile “soggettività emancipatrice”, che tende a produrre un'universalizzazione potenzialmente comunitaria nella forma di una nuova vita associata sgorgante dal superamento dei rapporti sociali limitati precapitalistici.

L'identità culturale della borghesia non risiede nella pura apologetica capitalistica, poiché la sua stessa tendenza a criticare i fondamenti religiosi delle società feudali e signorili la rende una *classe vocazionalmente critica* e la spinge a concepire forme di universalismo potenzialmente egualitario e “soteriologico” in nome della ragione che ritrova universalmente se stessa in ogni uomo,

contraddette però dalla realtà capitalistica, intessuta di sfruttamento e di disuguaglianze, di alienazione e di emancipazione negata.

Nella *Phänomenologie* hegeliana, la coscienza infelice corrisponde allo stato d'animo scaturente dalla tensione inconciliabile tra il finito e l'infinito, il mutevole e l'immutevole e, nella fattispecie, tra l'autocoscienza umana e la divinità trascendente. Analogamente, "questa coscienza infelice, intimamente sdoppiata"⁶⁴⁷ (*dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein*) caratterizza anche la genesi della coscienza dialettica borghese, in cui il *particolarismo* della propria specifica collocazione sociale e degli interessi materiali ad essa connessi confligge con l'*universalismo* del progetto illuministico di emancipazione e di liberazione. In questo dualismo irrisolto risiede, hegelianamente, "l'esperienza fatta dall'autocoscienza sdoppiata nella sua infelicità"⁶⁴⁸ (*die Erfahrung, welche das entzweite Selbstbewußtsein in seinem Unglücke macht*). In forza di tale dualismo, l'infelicità della coscienza borghese scaturisce dalla scissione che la innerva e che, portandola a fluttuare tra particolarismo e universalismo, le impedisce di trovare quell'unitarietà "immutevole" di cui pure è in cerca: secondo la figura hegeliana, "la coscienza infelice, infatti, è duplicata perché in sé è già coscienza unica e indivisa. Essa è l'atto di un'autocoscienza che guarda dentro un'altra, ed è essa stessa, in sé, l'una e l'altra autocoscienza"⁶⁴⁹.

È solo superando l'ambiguo oscillare tra queste due opposte dimensioni che essa può, per un verso, trovare l'unitarietà di cui è in cerca e, per un altro verso, superare il proprio particolarismo in direzione dell'universalismo: è solo *aderendo alla "lotta per il riconoscimento" del lavoro servile* che essa, secondo l'espressione di Hegel, "diviene consapevole della riconciliazione della propria singolarità con l'universale"⁶⁵⁰ (*wird sich seine Einzelheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu sein bewußt*). Solo il fenomeno dialettico della coscienza infelice permette di capire che cosa, nel XIX e in parte del XX secolo, abbia spinto alla "bandiera rossa" gente che non ne aveva materialmente bisogno, transcendendo il proprio particolarismo alienato e aderendo all'universalismo del servo.

La borghesia produce dunque una soggettività collettiva dialettica e instabile: essa è collettiva e universalistica, ma anche anticomunitaria, in quanto fondata sull'antropologia degli atomi sociali aggregati ma egoisticamente intesi (il soggetto formale-astratto costituitosi nella fase tetica), nella cornice di un'antropologia rigorosamente individualistica. La sua soggettività è dunque fin da principio scissa,

ambiguamente in bilico tra universalismo e particolarismo, tra emancipazione e asservimento, tra liberazione e assoggettamento. Connessa con le lotte per il riconoscimento del lavoro servile, la soggettività borghese costituisce un elemento di costante instabilità e di indebolimento della riproduzione capitalistica, che è costretta – hegelianamente – a “guardare in faccia” il negativo e a “soggiornare in esso”, acquisendo coscienza del fatto che *la contraddizione del capitale è il capitale stesso*⁶⁵¹.

Si comprende, allora, in che senso la contraddizione che anima la fase antitetico-dialettica sia costituita dall’incontro della lotta per il riconoscimento del lavoro servile con l’elaborazione della coscienza infelice borghese, quale trova espressione nella figura, nell’opera e nell’azione di Marx. Il *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) segna il più coerente punto di incontro tra la componente materiale del *Kampf um Anerkennung* degli “schiavi salariati” e la componente intellettuale dell’*unglückliches Bewußtsein* della borghesia che si “stacca” dal proprio particolarismo per aderire all’universalismo del polo opposto, della classe che lotta per sopprimere la propria schiavitù e che, per ciò stesso, promuove tramite la prassi l’interesse universale del superamento della negatività del mondo ad assetto capitalistico. Secondo il lessico impregnato di umanismo del giovane Marx, è solo dalla fusione tra l’“umanità pensante” (*denkende Menschheit*) e l’“umanità sofferente” (*leidende Menschheit*) che può scaturire il superamento della contraddizione che infetta il presente:

“Quanto più a lungo gli eventi lasceranno tempo per riflettere all’umanità che pensa e tempo per riunirsi all’umanità che soffre, tanto più perfetto verrà al mondo il frutto che il presente porta in grembo”⁶⁵².

Lo slittamento dalla propria particolarità verso l’opposta universalità della lotta per il riconoscimento del lavoro servile è precocemente metaforizzata da Marx, nella *Differenz* (1841), tramite il movimento epicureo degli atomi in “caduta libera”, alcuni dei quali, in modo spontaneo e senza causazione meccanica, possono disgiungersi dalla traiettoria “rettilinea” e andare a intercettare atomi collocati altrove; movimento che, su un piano etico, Epicuro assumeva in funzione del mantenimento della libertà d’azione individuale e che Marx, sul versante politico, rifunzionalizza come libero abbandono del proprio particolarismo classista in vista dell’adesione teorica al polo opposto, al movimento di universale emancipazione umana e di realizzazione delle potenzialità ontologiche del genere.

Il nesso aporetico tra universalità e particolarismo viene successivamente sviluppato in *Zur Judenfrage* (1844), in cui Marx mostra la mancata universalizzazione del cosmo borghese, il suo dualismo irrisolto tra *cielo* della politica e *terra* della società civile, in cui dietro l'universalità del *citoyen* si nasconde la scissione reale del *bourgeois*, atomo sociale conflittuale e portatore di un particolarismo antagonistico non soltanto verso il non-*bourgeois*, ma anche contro i membri della sua stessa classe di appartenenza. Il problema verrà anche declinato nelle pagine della *Deutsche Ideologie*, in cui si sostiene che la coscienza anticapitalista “può costituirsi pure tra le altre classi, in forza dell'esame della posizione di questa classe”⁶⁵³ e si mostra come, pertanto, pure chi appartiene a classi diverse dagli “schiavi del salario” sia chiamato a difenderne teoricamente le rivendicazioni, perché – algoritmo che traduce il particolare nell'universale – la *lotta particolare* del proletariato è, in pari tempo, *la lotta per l'universale emancipazione* da un mondo pervaso dall'alienazione e dal “cattivo infinito” del profitto. È in questo senso che, secondo la formula hegeliana, la verità del processo sta nella lotta del servo. Con i versi di Brecht: “schiavi ti libereranno. / Nessuno o tutti – o tutto o niente. / Non ci si può salvare da sé”⁶⁵⁴.

La coscienza infelice sorge, appunto, come adesione alla missione universalistica del proletariato ed è, hegelianamente, “l'atto di un'autocoscienza che guarda dentro un'altra”. Borghesia e proletariato aspirano entrambi a realizzare l'*universalismo*, ma la coscienza borghese non può riuscirci, perché mira a unire contraddittoriamente un'etica universalistica e il mantenimento del plusvalore, dello sfruttamento e del mercato capitalistico. Solo la coscienza proletaria può dare luogo a un effettivo universalismo, perché il proletariato aspira non a diventare una nuova classe sfruttatrice, bensì a sopprimere tutte le classi e, dunque, a emancipare l'umanità tutta.

È in virtù di questo presupposto che, del resto, la classe degli operai viene da Marx sempre considerata *dialetticamente*, come classe degli schiavi asserviti alla valorizzazione del capitale e, al tempo stesso, come potenziale forza dirompente in grado di emanciparsi e di trascendere l'ordine esistente. Mentre il particolarismo borghese resta tale, nella misura in cui è votato all'illimitata conservazione del mondo capitalisticamente strutturato, *il particolarismo del servo trapassa immediatamente nell'universalismo*, poiché la sua rivendicazione particolare di riconoscimento coincide con il movimento di soppressione del cosmo capitalistico e, per ciò stesso,

con l'universale emancipazione dell'umanità. La figura servo-signore è un sapere del *riconoscimento* del lavoro da parte del suo sfruttatore in vista di un "autoriconoscimento" dell'intera umanità, finalmente in grado di comprendere che il lavoro è sua proprietà indivisa e non è oggetto di dominio schiavistico o di compra-vendita libero-scambista.

Si origina in questo modo, in seno alla borghesia, una *reazione filosofica al capitalismo*, la quale trova espressione nella coscienza infelice di Fichte, Hegel e Marx. Con questi tre *protagonisti dell'idealismo tedesco* si verifica anche, sia pure in forme diversificate, un ristabilimento ontologico dell'unità tra categorie del pensiero e dell'essere dopo la loro separazione, giunta a compimento con la prima *Kritik* kantiana, con l'impossibilità, da essa implicata, della conoscenza e della valutazione della totalità contraddittoria in cui si struttura il nuovo modo di produzione. Ne scaturisce l'elaborazione di un progetto di filosofia della storia pienamente razionale, che prende le mosse da una critica dei limiti dell'Illuminismo (e del suo codice ostinatamente anticomunitario) e dalla necessità di una scienza filosofica della verità universale del genere umano unitariamente inteso.

Tale ristabilimento ontologico e anti-kantiano è *rivoluzionario*, poiché dà luogo a un'"ontologia irrequieta" e non conciliata, che si esprime in figure fortemente antiadattive come la "compiuta peccaminosità"⁶⁵⁵ (Fichte), l'"epoca di trapasso e gestazione"⁶⁵⁶ (Hegel), l'"alienazione universale"⁶⁵⁷ (Marx), e che, in modo simmetrico, genera la figura dell'*intellettuale anti-sistemico* (dalla fichtiana "missione del dotto" all'intellettuale schierato con il proletariato). L'idealismo raccoglie e mette a frutto una duplice eredità, nella misura in cui si appropria della *sapienza greca* della ricerca di una ἀρχή con cui rendere conto della natura del tutto e, insieme, del *messianismo cristiano* con il suo annuncio di redenzione dell'umanità dopo la "caduta".

Sono stati soprattutto Lukács, Adorno, Marcuse e Preve ad adombrare il *carattere intrinsecamente antiadattivo dell'idealismo tedesco* come essenza della coscienza infelice borghese. Se il soggetto kantiano è astorico e strutturalmente disgiunto dal mondo, l'idealismo – in antitesi con la visione "manicomiale" che di esso viene diffusa nell'attuale congiuntura – codifica invece il *nesso inscindibile tra soggetto e oggetto* (secondo la formula fichtiana, *kein Objekt ohne Subjekt*), con l'obiettivo di mostrare la *non-oggettività del mondo oggettivo* e rinvenire "una connessione dialettica dietro l'oggettività

apparentemente morta degli oggetti e delle istituzioni della società, in modo tale che l'oggettività di tutti gli oggetti perda il suo carattere morto e appaia come premessa e risultato dell'attività del soggetto"⁶⁵⁸, in una triplice rinuncia all'accettazione della morta positività del reale, alla riconversione della verità filosofica in certezza scientifica e all'immutabilità dell'esistente.

Si tratta di una svolta che segna la transizione, nell'immaginario umano, dalla concezione del mondo con egemonia del mercato come immodificabile *Ding an sich* al nesso tensionale tra i due poli in correlazione essenziale del soggetto e dell'oggetto. Lungi dal dover solo essere rispecchiato, il mondo può essere trasformato, razionalizzato, accordato con i principi della soggettività: la società è il risultato sempre di nuovo ricreato dell'attività umana. Come ha sottolineato Adorno, "è stato l'idealismo a render trasparente la realtà in cui vivono gli uomini come una realtà non indipendente da essi e invariante. La sua forma è umana, e persino la natura extraumana in modo assoluto è mediata attraverso la coscienza. Gli uomini non possono passar oltre, essi vivono nell'essere sociale, non nella natura"⁶⁵⁹, e la modalità ontologica dell'essere sociale è la possibilità mediata dalla *praxis* (fichtianamente, l'azione libera dell'Io che opera sul non-Io per renderlo conforme a sé).

Come il filosofare dei Greci si originò dal fenomeno concreto della *scissione* dell'unità originaria causato dall'incipiente economia mercantile, così – *translatio philosophiae ad Germanos* – il pensiero idealistico prende le mosse dalla *Trennung* che dilania un mondo in balia della frantumazione sociale prodotta dal nesso letale di *intelletto astratto* e *autonomizzazione del momento economico*. Facendo valere "il principio filosofico, *il togliere la scissione (die Entzweiung aufzuheben)*"⁶⁶⁰, l'idealismo viene così elaborando la costituzione dialettica di una *scienza filosofica* della verità sociale e comunitaria della convivenza umana. Il carattere dialettico-rivoluzionario del pensiero di Fichte, Hegel e Marx emerge limpidamente dalla destrutturazione da esso operata del tradizionale *nesso soggetto-oggetto* che aveva accompagnato la modernità: l'oggetto cessa di essere un dato da rispecchiare adeguandovi la propria mente e diventa un processo storico di acquisizione di autocoscienza da parte dell'umanità che opera nella storia (*verum ipsum factum*), un processo di universalizzazione della libertà (Hegel) e un prodotto del soggetto che l'ha posto e che deve superarlo prassisticamente (Fichte e Marx).

Con le parole dell'hegeliana *Enzyklopädie* (§ 213), "la Verità

consiste nella corrispondenza dell'*Oggettività* (*Objektivität*) al *Concetto* (*Begriff*) – non nella corrispondenza di cose esteriori alle mie rappresentazioni, nel qual caso queste sono soltanto *rappresentazioni esatte* (*richtige Vorstellungen*)”⁶⁶¹. La corrispondenza del *Begriff* con la sua oggettività significa il *divenire di se stesso del vero*, ossia l’acquisizione dell’autocoscienza (“l’Idea è essenzialmente Processo”⁶⁶²), secondo una prospettiva in cui il concetto coincide con la maturazione storica dell’autocoscienza del soggetto (da cui appunto l’identificazione hegeliana, nella *Vorrede* alla *Phänomenologie*, del vero con il *Soggetto* e con l’*Intero*): la storia è il teatro del possibile aumento della consapevolezza dell’umanità, pensata in modo trascendentale-riflessivo, e dunque come se fosse un solo soggetto che agisce per raggiungere la conformità – ontologicamente possibile – con il proprio concetto, superando prassisticamente le proprie oggettivazioni e gli stati di alienazione. La verità filosofica, di conseguenza, non può essere *accertata*, ma solo *ricostruita* tramite un processo storico della coscienza nel superamento di ostacoli da essa posti (Fichte), nell’allargamento di procedure di riconoscimento (Hegel), e nell’oltrepassamento dei sempre nuovi stati di alienazione (Marx). Così intesa, la verità è corrispondenza tra concetto (soggetto) e oggettività, ed è questo, al di là delle differenze, il comune codice veritativo di Hegel, Fichte e Marx.

La relazione tra l’*idealismo* e l’*ontologia greca* è custodita nella triplice determinazione concettuale del termine hegeliano *Aufhebung*, “restaurare”, “rinnovare” e “superare”: Fichte, Hegel e Marx *restaurano* la prospettiva greca della scienza ontologica dell’intero, *rinnovandola* mediante una concezione dialettica di tipo storico e non più geometrico-naturale e, insieme, *superando* la parentesi gnoseologica che unisce Cartesio a Kant. Dai Greci in poi, la coscienza infelice e non conciliata resta la matrice dell’idealismo: nella *Settima lettera*, Platone confessa che è stata l’ἀδικία della condanna a morte di Socrate ad averlo indotto a intraprendere, con la “seconda navigazione”, la secessione rispetto al reale che l’ha fatto approdare alla fondazione di una καλλιπολις esistente come “paradigma in cielo”⁶⁶ (ἐν οὐρανῷ παράδειγμα).

La genesi storica e sociale dell’idealismo, vuoi nella sua forma “bimondana” (Platone), vuoi in quella “monomondana” (Fichte, Hegel e Marx), sta nella *secessione ideale rispetto al reale*, nella critica radicale dell’“ingiustizia” (ἀδικία) e poi, duemila anni dopo,

dell’“alienazione” (*Entfremdung*) della realtà socio-politica⁶⁶⁴, con il conseguente tentativo di rifondare su basi veritative la comunità. Tale critica, in Platone, assume la figura concettuale di una presa di distanza topologico-simbolica e utopica, nella forma di un ἐν οὐρανῷ παράδειγμα⁶⁶⁵ strutturato sui due piani disgiunti spazialmente e assiologicamente della terra e del cielo, mentre con l’idealismo tedesco diventa “monomondana”, poiché si regge su una *Weltgeschichte* pensata con un solo concetto di tipo trascendentale-riflessivo, come teatro della trasformazione e dell’universalizzazione della libertà secondo l’ordine del tempo. Con le parole di Hegel, “la totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione”⁶⁶⁶, ossia quando si agisce “per restaurare con le proprie forze l’uomo contro la disgregazione dell’epoca e per ristabilire quella totalità che il tempo ha lacerato”⁶⁶⁷.

Ne scaturisce una costellazione teorica *borghese e anticapitalistica* – sta qui il segreto della coscienza infelice –, attraversata da soluzioni diverse e irriducibili, ma che trovano il loro coefficiente di unitarietà nell’opposizione radicale all’autonomizzazione dell’economico e all’assolutizzazione dell’individuo sradicato: in Hegel, prendono forma il primato della politica sull’economia e un soggetto comunitario *sittlich* e storicamente determinato che è il rovesciamento del soggetto formale-astratto. In Fichte l’abbandono del *Ding an sich* corrisponde alla rinuncia all’accettazione del mondo come un dato di fatto (come una “cosa in sé”) che può solo essere rispecchiato dal soggetto conoscente e alla sua sostituzione con un nesso dialettico – metafora della trasformabilità prassistica del mondo – in cui soggetto e oggetto si danno sempre e solo in un nesso di reciproca influenza, tale per cui la totalità delle relazioni umane e delle umane oggettivazioni storiche (il non-Io) è sempre di nuovo posto e superato dalla prassi trasformatrice del soggetto comunitario umano (l’Io); tema che verrà ampiamente metabolizzato da Marx nella sua distinzione teorica⁶⁶⁸ tra “oggetto come dato di fatto” (*Objekt*) e “oggetto come risultato della prassi umana” (*Gegenstand*), con la tematizzazione della *Weltrevolution* come “superamento” prassistico del mercato globale.

Come ha sottolineato Adorno, l’idealismo tedesco è il frutto della coscienza infelice della borghesia che si propone di superare il cosmo socio-politico capitalistico in modo da produrre un’*universalizzazione reale* dell’umanità che vada al di là (superando e, insieme, inverando)

quella falsa posta in essere dagli egoismi universalizzati dal mercato:

“Fichte e l'intero movimento dell'idealismo tedesco si sono già difesi contro qualcosa che solo oggi si è pienamente dispiegato, contro la coscienza reificata, pigra, che prende il mondo così com'è. Hanno lottato contro il realista volgare che si accontenta senza ribellarsi della superficie della mera esistenza, e che non oppone alcuna resistenza a ciò che di fatto esiste, ma gli si adatta”⁶⁶⁹.

Il movimento che, sul piano della lotta per il riconoscimento materiale del lavoro, coinvolge il servo è lo stesso che, sul piano dell'elaborazione concettuale, accompagna la coscienza infelice borghese: *in dem Kampf* con la contraddizione, si originano la coscienza di sé e della propria collocazione, e, insieme, la progettualità finalizzata al trascendimento del presente storico. Con Hegel, “ritornata da tale exteriorità, la coscienza ha fatto esperienza di sé come di una coscienza reale e realizzante, la cui verità, cioè, è di essere *in sé e per sé (an und für sich)*”⁶⁷⁰, in modo complementare e simmetrico all'esperienza del servo e al suo raggiungimento della “perseità” tramite la scissione. Prese singolarmente e a prescindere dal nesso alchemico che le unisce, tanto la “coscienza infelice” quanto la “lotta” del servo costituiscono un momento astratto e incapace di contrapporsi realmente al comune nemico: “la testa di questa emancipazione è la filosofia, il proletariato è il suo cuore. La filosofia non si può realizzare senza la *rimozione del proletariato (Aufhebung des Proletariats)*; il proletariato non si può togliere senza la *realizzazione della filosofia (Verwirklichung der Philosophie)*”⁶⁷¹.

La storia del XIX e di larga parte del XX secolo è percorsa, in modo ora aperto ora carsico, da questa *alleanza strategica*: diversamente dosati, sono questi gli “ingredienti” che, impedendo che la miseria gravida di ragioni del servo e la coscienza infelice dell'alienazione ammutolissero in mestizia solitaria, hanno trionfalmente assegnato agli ultimi un destino da protagonisti in una storia più grande e meno prosaica di quella della mera autoconservazione nella lotta per l'esistenza a cui il cosmo capitalistico condanna gli esseri umani. Al di là dell'eterogenea galassia di accadimenti che si verificarono in forza dell'incontro delle due figure dialettiche unite dalla lotta contro la strutturazione capitalistica del mondo, gli episodi più significativi in cui sfociò l'alleanza furono soprattutto la *Comune di Parigi* e la *Rivoluzione bolscevica*, tanto per la reale portata, quanto per la loro risonanza su scala planetaria. Sia pure su piani eterogenei e secondo

modalità diversificate, entrambi si sono configurati come i tentativi complessivi socialmente più profondi e articolati di affermare il dominio politico, economico e culturale del “servo”, delle classi oppresse e dominate. Questo aspetto ne garantisce la *legittimità storica integrale*, che nemmeno tutti i nefandi crimini staliniani potranno mai cancellare o anche solo ridimensionare.

Unità inscindibile di emancipazione e di oppressione, di scienza e di ideologia, di sublimità e di volgarità, il comunismo novecentesco non può essere limitato all’efferato terrore staliniano, perché ciò equivarrebbe a limitare il Medioevo all’Inquisizione. Seguendo l’aureo principio spinoziano del *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, si può sostenere che il ‘17 russo segna il punto più alto dell’unione strategica tra la coscienza infelice borghese con la lotta per il riconoscimento del lavoro servile: grandioso tentativo storico, legittimo ma impotente, di superare la metafisica dell’illimitatezza e i rapporti capitalistici di produzione su scala mondiale sulla base del duplice fondamento della Classe e del Partito⁶⁷², la via russa al comunismo si è articolata nei due momenti dell’età della costruzione (1914-1956) e di età della dissoluzione (1956-1991), l’epoca in cui il marxismo brillava ormai solo come una stella morta. E questo nella cornice di un capovolgimento dialettico della virtù del ‘17 in terrore staliniano, con il connesso rovesciamento dell’imperativo marxiano *Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*⁶⁷³ nel principio che Althusser avrebbe poi codificato nell’espressione *(se) raconter d’histoires*⁶⁷⁴.

Inossidabilmente critico verso le ideologie di legittimazione dell’assetto mercatistico, il materialismo storico si capovolgeva così esso stesso in una nuova ideologia, in un inedito *Opium des Volkes*⁶⁷⁵ di carattere adattivo. Il marxismo assumeva i tetri contorni di una “religione di Stato” (atea e monopolistica) volta a garantire una legittimazione sacrale del potere politico stabilito e, per questo, sottratta a ogni libera interpretazione. Lo stesso “ateismo scientifico” non era certo finalizzato allo sviluppo di una mentalità scientifica diffusa, ma alla delegittimazione di qualsiasi fondamento veritativo, morale e politico al di fuori della Classe (operaia e proletaria) e del Partito (comunista).

È del 25 gennaio 1931 il riconoscimento, da parte del comitato centrale del PCUS di Stalin, del *dialektischer Materialismus* – unione mistica di leggi dialettiche della natura e della storia – come unica filosofia legalmente consentita in URSS; riconoscimento che, come

conseguenza, comportava lukáccianamente la “distruzione della ragione”, la messa a morte della filosofia in quanto tale, nella misura in cui essa può esistere sempre e solo come spazio dialogico tra *almeno* due filosofie. Già nel 1924, del resto, l’Internazionale Comunista aveva “scomunicato” come idealisti Korsch per *Marxismus und Philosophie* e Lukács per *Geschichte und Klassenbewußtsein*, lungo il piano inclinato che avrebbe portato al controllo inquisitoriale sull’eresia, sull’apostasia e sul dissenso. Dove la filosofia legalmente ammessa è una sola, essa assume i contorni dell’amministrazione identitaria ideologica o religiosa per una legittimazione *ex post* di scelte politiche a base tattica; e questo nel quadro di un sistema politico impermeabile a ogni critica in cui lo stesso Marx non avrebbe potuto evitare il Gulag, con una sorte analoga a quella di Cristo al cospetto del “Grande Inquisitore” dei *Fratelli Karamazov*.

4.3 Temporalità dialettica: il “futuro-centrismo” tra logica del profitto e progettualità emancipativa

“Il futuro venne aperto e l’umanità che si determinava autonomamente, per lo meno sul piano letterario e intellettuale, si accingeva a dominare progressivamente tale futuro o, come a quel tempo si cominciò a dire, a fare la storia”.

(R. Koselleck, *Zeitschichten*)

“L’intellettuale non vede solo il presente ma anche il futuro; non vede solo il momento attuale, ma anche la meta verso cui l’umanità è indirizzata”.

(J.G. Fichte, *La missione del dotto*)

Il rovesciamento dell’*unificazione astratta* della fase tetica in *scissione concreta* della fase antitetica produce un *regime di temporalità dialettico*, ambigualmente sospeso tra il raddoppiamento simbolico della logica dell’illimitatezza del profitto e la tensione verso un futuro diverso e migliore, non coincidente con la strutturazione capitalistica della società. Originatosi in quella “soglia epocale”⁶⁷⁶ (*Sattelzeit*) racchiusa tra i due estremi cronologici del 1750 e del 1850, il concetto di *storia* codificato nella fase dialettica è il frutto di un quadruplice movimento di “linearizzazione”, di “singolarizzazione”, di “futurizzazione” e di “ipostatizzazione” del piano ontologico della storicità. Tale movimento di riconfigurazione della dimensione della temporalità è, da un lato, la coerente estensione della logica del profitto al piano della storicità e, dall’altro, è la prestazione teorica, *sub specie temporis*, di una passione progettuale rivolta all’avvenire,

in nome di un’“ontologia-del-non-ancora” che fa balenare negli agenti storici l’immagine di un avvenire strutturato diversamente e che viene colonizzato tramite progetti di emancipazione e di affrancamento che contrastano con il cosmo capitalistico.

Nell’arco di tempo racchiuso tra i due estremi del 1750 e del 1850, la concezione tradizionale della temporalità subisce un mutamento paradigmatico, una “rivoluzione temporale” (Koselleck) analoga, nelle sue logiche di ridefinizione dell’immaginario collettivo, alla “rivoluzione spaziale” (Schmitt) della fase tetica. In forza di tale riorientamento, si prende a concepire il movimento storico come un flusso unitario e dotato di un senso interno (*singularizzazione della storia*), schiacciato sul piano dell’immanenza, in opposizione con la maniera classica di intendere le storie in maniera “pluralizzata” (non è attestato, prima del 1750, l’uso del singolare *Geschichte*), senza alcuna unitarietà o significato immanente. Sempre in virtù di quel mutamento paradigmatico, si comincia a intendere la dimensione unitaria della storia come una corsa lineare e unidirezionale, che pone in successione stadiale, discontinua e accelerata le epoche (*linearizzazione della storia*), secondo la successione “a senso unico” del *prima* e del *poi*, senza alcuna possibilità di riemersione del “già-stato”⁶⁷⁷. La dimensione “verticale” dell’attesa oltremondana e della dicotomia tra cielo e terra⁶⁷⁸ si è disposta sull’asse “orizzontale” dell’*ordo temporum* della *Weltgeschichte*, riconfigurandosi come iato tra il prima e il dopo e dando luogo a un’immanentizzazione del processo palinogenetico di salvezza un tempo consegnato al movimento di “fuga” dal mondo.

Prescindendo in questa sede dal polifonico dibattito sul *Säkularisierungstheorem*⁶⁷⁹ che, con esiti alterni, ha animato larga parte della discussione filosofica del Novecento – incarnandosi in forma paradigmatica nelle posizioni antitetico-polari di Karl Löwith e di Hans Blumenberg –, ci limitiamo a segnalare che, in accordo con la *lineare Zeitauffassung* invalsa nella seconda metà del XVIII secolo, il *corso* storico diventa una *corsa* lineare, che procede vettorialmente dalle regioni del passato verso quelle di un futuro intenzionato e atteso con trepidazione. In forza di tale linearizzazione, lo scorrimento della storia viene a sostanzarsi di un radicale *Futurismus* (*futurizzazione della storia*), di una tensione verso la dimensione del “non-ancora” e di una sporgenza “futuro-centrica” che è frutto della convinzione che la verità stia nel *domani* e che l’*oggi* corrisponda a una condizione transeunte, degna di essere superata il più in fretta possibile. Secondo

il rilievo di Koselleck⁶⁸⁰, “storia” diventa un sostantivo “singolare collettivo” (*Kollektivsingular*), che conferisce al magma degli eventi un’unitarietà, un senso e una direzione, convogliando i singoli accadimenti nel flusso infuturante-accelerato della storia al singolare, secondo una modalità in parte precorsa dalla “storia ideal eterna”⁶⁸¹ di Vico.

Infine, trasformandosi in principio regolatore di tutte le esperienze e le attese possibili, la *storia* va gradualmente inglobando ogni ambito della vita, riassorbendolo e, di conseguenza, *storicizzandolo*. La storia diviene così soggetto di se stessa, trasformandosi in un soggetto autonomo e immanente alla realtà stessa (*ipostatizzazione della storia*), in una forza personificata capace di tessere la trama degli eventi secondo una razionalità che sfugge ai singoli individui: solo in questa prospettiva si spiegano espressioni fino ad allora sconosciute come “il lavoro della storia”, “l’ironia della storia”, “le ragioni della storia”, ecc.

La fase tetico-astratta non disponeva di un concetto di storia, né della dimensione della storicità, la cui genesi essa doveva anzi esorcizzare in coerenza con il movimento di naturalizzazione del capitalismo operata tramite l’astrazione reale. In un arco di tempo che coincide, sia pure in modo elastico, con lo sviluppo del capitalismo nella sua fase astratta, il concetto di *historische Zeit* non è ancora sviluppato e la sola temporalità riconosciuta è quella ciclica, “stagionale” e ricorsiva del mondo naturale. È solo a partire dalla seconda metà del XVIII secolo che viene prendendo forma, sul piano simbolico, la dimensione della temporalità storica nella già richiamata forma della storia singolarizzata, linearizzata, ipostatizzata e futurizzante.

Il sistema che si è imposto desertificando l’immaginario, divinizzando il mercato e generando un soggetto ad esso corrispondente produce un regime di temporalità che ne rispecchia l’essenza e che, insieme, ne promuove la dinamica di illimitata valorizzazione del valore. Come l’unificazione borghese dello spazio avviene sotto l’egemonia del materialismo, così l’*unificazione del tempo* si sviluppa sotto l’egemonia della storia unificata tramite la categoria di progresso, dando luogo all’inedita figura del “progresso della storia” e, insieme, alle prestazioni raddomantiche del filosofo della storia. La transizione dalla struttura delle società premoderne espressa nella formula marxiana M-D-M al nuovo paradigma compendiato nell’espressione D-M-DI comporta essa stessa, *sub*

specie temporis, una rottura con il passato e l'autonomizzazione dell'aspettativa: l'obiettivo autoreferenziale della *crescita lineare-illimitata del valore* (nella sequenza progressiva-accelerata DI, DII, DIII, DIV, ecc.), nella speranza che domani esso sia maggiore rispetto a oggi e a ieri, favorisce il sedimentarsi, nell'immaginario collettivo, di una nuova temporalità, coincidente non più con i cicli ricorsivi della natura, bensì con la linearità del movimento di autovalorizzazione del profitto. Il capitale – questo l'arcano della produzione capitalistica – deve crescere di più e sempre più rapidamente. Il futuro cessa di essere sovrapponibile al presente e al passato, e la ciclicità premoderna cede il passo alla *linearità imposta dal profitto* e dalla sua inarrestabile velocizzazione.

Il capitalismo dialettico non può astenersi dallo scommettere sul futuro anche per il fatto che deve pensare se stesso – tramite la mediazione del concetto di progresso – in *espansione su scala globale*, progettando, auspicando e promuovendo attivamente la coincidenza dell'avvenire con un'estensione delle logiche del mercato al mondo intero, identificata ideologicamente con un'universalizzazione della libertà e dell'emancipazione. L'economia del profitto viene dunque a modellare la fisionomia “futuro-centrica” dell'epoca moderna: il principio fondamentale dell'economia quale viene abbozzato da Marx nei *Grundrisse* – “economia di tempo, in questo si risolve in ultima istanza ogni economia”⁶⁸² – diventa l'asse portante della modernità, essa stessa fluidificata in un'accelerazione lineare che dissolve istantaneamente gli attimi che si succedono sempre più velocemente lungo la retta del tempo della produzione. Il *tempo dell'economia* finisce così per proiettarsi sul *tempo storico* in quanto tale, modellandolo secondo il proprio andamento.

Il “tempo di rotazione del capitale”, risultante dal rapporto tra il tempo della produzione delle merci e il tempo di circolazione dello scambio, si risolve esso stesso in una temporalità di tipo lineare-accelerato, poiché quanto più rapidamente si recupera il capitale messo in circolazione, tanto maggiore sarà il profitto. Il tempo diventa un bene prezioso (*time is money*), configurandosi come il fondamento della valorizzazione del capitale: il tempo risparmiato nel processo di produzione e di circolazione si riconverte, miracolosamente, in valore, nel quadro di un'economia centrata sul risparmio di tempo e su ritmi produttivi sempre più rapidi⁶⁸³.

Eppure la nuova temporalità racchiude un elemento dialettico che pone in essere una perenne instabilità sistemica. A differenza della

precedente *omogeneizzazione spaziale* del luogo di circolazione delle merci tramite la nozione di *materia*, l'*omogeneizzazione temporale* del luogo di sviluppo della riproduzione del rapporto di capitale tramite il concetto di *storia* si risolve in una contraddizione: pur ricalcata sul movimento di illimitata valorizzazione del profitto, la strutturazione della nuova concezione del tempo eccede lo spazio della mera riproduzione del cosmo capitalistico e genera dialetticamente – con movimento simmetrico alla genesi della coscienza infelice e delle lotte per l'*Anerkennung* del servo – la pensabilità e la progettabilità di un *futuro diverso dal presente*, attivando per ciò stesso l'idea della *trasformabilità del mondo* nell'arco temporale che separa l'oggi dal domani.

Tra le potenze inferi che lo stregone capitalista, secondo l'immagine del *Manifest*, ha evocato e non è più in grado di signoreggiare figura anche la nuova temporalità⁶⁸⁴: sospesa tra il raddoppiamento della logica di valorizzazione e la sporgenza su un futuro diverso, tra l'espansione progressiva del mercato in vista della saturazione del globo e il precorrimiento di un mondo nuovo, finalmente emancipato dall'alienazione, *la nuova struttura del tempo fu essa stessa – non meno della coscienza infelice e delle lotte servili – un elemento di destabilizzazione del capitalismo nella fase antitetica*. Come ha sottolineato Rorty, “con Hegel, gli intellettuali hanno iniziato a spostarsi dalla fantasia di un contatto con l'eterno a quella della costruzione di un futuro migliore”⁶⁸⁵.

A suffragarlo sono tanto la *risemantizzazione infuturante* del lessico socio-politico quanto l'irruzione della dimensione del futuro nel tradizionale *dispositivo utopico*: a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, infatti, i concetti fondamentali della politica sono innervati da una tensione “futuro-centrica” che li trasforma in “concetti di aspettativa” (libertà, progresso, emancipazione, ecc.) e, con movimento simmetrico, le utopie cessano di essere pensate spazialmente come “luoghi altri” inaccessibili e si trasformano in “eterocronie”, in futuri utopici intesi come il frutto della stessa dinamica storica lineare⁶⁸⁶.

In virtù dello stesso “futuro-centrismo” che lo innerva, il nuovo concetto di tempo va ad alimentare la speranza che la storia progredirà, nell'avvenire, con una sempre maggiore velocità, tramite progressi sempre più massicci acquisiti in intervalli di tempo sempre più brevi man mano che ci si avvicina a una mèta (*motus in fine velocior*) che se per il capitale coincide con la saturazione del mondo

tramite la forma merce, per i suoi antagonisti corrisponde al trapasso a una nuova e più alta società. Se l'omogeneizzazione spaziale tramite il materialismo propria della fase tetica contribuì al movimento di astrazione reale, l'omogeneizzazione del tempo tramite il nuovo concetto di storia si rivelò da subito dialettica e destabilizzante, funzionale alle logiche del “cattivo infinito” del sistema e, insieme, antiadattiva rispetto ad esso, aperta sulla possibilità futura dell’“essere-altrimenti”. Su di essa vennero a innestarsi le lotte del servo-proletario e le istanze antiadattive della coscienza infelice, accomunate dal *perseguimento di futuri alternativi*.

Ne scaturisce un regime di temporalità che altrove abbiamo delineato nei termini di un inedito “essere-senza-tempo”⁶⁸⁷: la tensione verso il futuro racchiusa nel nuovo concetto va a generare un moto centrifugo rispetto al presente e, in modo complementare, una sporgenza sul futuro intenzionato che determina un’*ansia futurologica* che, per un verso, riconfigura il presente come mero “ponte mobile” che permette di pervenire all’avvenire e, per un altro verso, genera una condizione – sia storica, sia esistenziale – che può essere compendiata nell’espressione *dialettica dell’impazienza*, coartando i singoli come le classi, le nazioni come i partiti a vivere e ad agire in una costante situazione di emergenzialità⁶⁸⁸. Con le parole di Fichte: “il mio animo non può trovar posto nel presente né riposarvi un attimo, vien respinto da esso irresistibilmente; la mia intera vita scorre incessantemente verso il futuro e il meglio”⁶⁸⁹. I progetti di emancipazione, di perfezionamento, di “ringiovanimento” e, perfino, di redenzione del mondo vengono tutti a innestarsi, nel XIX secolo, nella cornice di questa temporalità futurizzante originariamente dischiusa dall’estensione della logica del profitto alla dimensione temporale.

4.4 Solo un Io ci può salvare: Fichte e l’ontologia della prassi

“L’uomo è realmente titolare di diritti soltanto quando vive in comunità con altri, così come soltanto in una comunità può essere pensato”.

(J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*)

“Secondo il punto di vista trascendentale il mondo è fatto, secondo il punto di vista comune è dato”.

(J.G. Fichte, *Sistema di etica*)

Se la maggior parte degli interpreti riconosce nell’incontro con la seconda *Kritik* kantiana la scintilla che accese in Fichte l’esigenza

della filosofia e “la necessità di riscrivere la prima *Critica* dal nuovo punto di vista della seconda”⁶⁹⁰, più raramente è stata evidenziata l’importanza della Rivoluzione francese nella genesi del pensiero fichtiano. Che essa abbia svolto un ruolo non secondario è suffragato dallo stesso Fichte, il quale, soprattutto nel *Beitrag* del 1793, codifica il grande *topos* della riflessione tedesca fino alla prima metà del XIX secolo⁶⁹¹: la rivoluzione politica compiuta dai Francesi trova un suo corrispettivo, sul piano teorico, nella portata “rivoluzionaria” del pensiero kantiano. Lo scarso dinamismo politico del popolo tedesco e la sua atrofia della prassi sono, in questo modo, compensati dalla sua ipertrofia intellettuale⁶⁹².

A proposito della Rivoluzione francese, tra l’aprile e il maggio del 1795, Fichte instaura un raffronto diretto tra le virtù liberatrici del proprio sistema e quelle dell’agire rivoluzionario del popolo francese: “il mio sistema è il primo sistema della libertà. Come quella nazione [la Francia] libera l’umanità dalle catene materiali, il mio sistema la libera dal giogo della cosa in sé, dalle influenze esterne e, nel suo primo principio, presenta l’uomo *come un essere autonomo (als selbständiges Wesen)*”⁶⁹³.

Non meno della *praktische Vernunft* kantiana, la Rivoluzione francese ha modellato il pensiero fichtiano, spingendolo verso l’assunzione dei problemi interconnessi della *libertà* e della *liberazione* come fulcro del proprio filosofare⁶⁹⁴. Anche alla luce della Rivoluzione, o per lo meno trovando in essa feconde risorse simboliche, Fichte viene rideclinando il proprio rapporto con il criticismo kantiano, fino a prenderne le distanze con l’esposizione della “dottrina della scienza” nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). In ciò giocò un ruolo tutt’altro che trascurabile la critica scetticheggiante mossa a Kant da Schulze nel suo *Aenesidemus* (1792), in cui il pensatore di Königsberg era oggetto di una sferzante requisitoria per aver condotto, nella prima *Kritik*, un discorso *metaempirico* sulle possibilità della conoscenza (in contraddizione con gli stessi principi in essa fondati). È la lettura di Schulze a risvegliare Fichte dal “sonno dogmatico” del criticismo kantiano, permettendogli di mettere a fuoco il dogmatismo di cui esso, *volens nolens*, continua a sostanzarsi. Nella lettera del dicembre 1793 a Stephani, scrive Fichte:

“Ha letto Enesidemo? Per un certo periodo mi ha confuso: ha fatto crollare il mio giudizio di Reinhold, mi ha reso sospetto Kant e ha fatto rovinare dalle fondamenta *tutto il mio sistema (mein ganzes System)*. Abitare

all'aria aperta non è conveniente! Non v'era pertanto altro da fare: *si doveva ricominciare a costruire (es mußte wieder angebaut werden)*"⁶⁹⁵.

Kant ha impostato correttamente il problema, cercando di mostrare l'oggettività a partire dalla (e sul fondamento della) soggettività, ma, al tempo stesso, l'ha frainteso, senza compiere del tutto la "rivoluzione copernicana" annunciata fin dalla *Vorrede* del 1787 alla seconda edizione della prima *Kritik*. Con un linguaggio ancora *toto coelo* kantiano, nella *Grundlage* Fichte tiene a battesimo una scienza della totalità centrata sul superamento del "dogmatismo" kantiano e della distinzione tra categorie dell'essere e del pensiero. Già Kant si era posto il problema della "scientificità" della filosofia, intendendo la *Wissenschaft* come *conoscere dimostrativo* in grado, aristotelicamente, di condurre a un sapere stabile e incrollabile (ἐπιστήμη) e, in pari tempo, di dare luogo a un'organizzazione "sistematica" degli elementi costitutivi, in quel fecondo rimando alla dimensione della "stabilità" che accomuna i due termini greci di "scienza" (ἐπιστήμη) e di "sistema" (σύστημα).

La necessità del "sistema della scienza" è dunque dettata dall'esigenza di accomiarsi dallo scetticismo di Hume (per Kant) e di Enesidemo (per Fichte), ma produce esiti eterogenei: se, per un verso, Kant, in coerenza con "l'interesse architettonico della ragione"⁶⁹⁶ (*architektonisches Interesse der Vernunft*), propone la ricerca di un sistema "chiaro e coerente" come quello della scienza⁶⁹⁷, per un altro verso finisce per annullare lo spazio veritativo della filosofia, costringendola a diventare scienza nel senso dell'accertamento del mondo esterno nei limiti dell'esperienza.

Dal canto suo, perenne *work in progress*, con le sue dodici versioni, proteiforme e consegnata a pagine stampate non meno che ad abbozzi manoscritti privati⁶⁹⁸, la *Wissenschaftslehre* fichtiana aspira a mantenere virtuosamente insieme le due dimensioni, elaborando una "scienza filosofica" che non rinunci allo spazio veritativo della filosofia né all'incrollabilità del sapere proprio della scienza. La critica scettica di Enesidemo ha mostrato a Fichte "che dopo i lavori di Kant e Reinhold la filosofia non si trova ancora nelle condizioni di una scienza; egli ha scosso il mio sistema sin dalle fondamenta e mi ha costretto a edificarlo da capo"⁶⁹⁹. Contro il nomadismo del *Kritizismus* kantiano, il filosofo di Rammenau rifonda un *sistema dell'intero*, una scienza filosofica della totalità, sapere incrollabile espresso in forma sistematica, fondando spinozianamente la verità delle proposizioni e del principio su cui si regge la dottrina, e

deducendo le altre scienze che su quel principio si fondano. Secondo quanto chiarito nelle *Züricher Vorlesungen*, “filosofia sarebbe la scienza in sé, la scienza della scienza in generale – o la dottrina della scienza”⁷⁰⁰.

È alla luce di questo presupposto che Fichte scrive nel 1795, nella *Vorrede alla Grundlage*: “ho creduto, e credo ancora, di aver scoperto la via lungo la quale *la filosofia deve elevarsi al rango di una scienza evidente (die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muß)*”⁷⁰¹. Egli non aveva tardato ad annunciare che la sola via per poter compiere tale operazione teorica consisteva nello sviluppo a partire da un unico principio, mediante il quale rendere ragione della Totalità: “mi sono convinto che la filosofia può diventare scienza soltanto svolgendosi da un principio unico, che essa però deve allora conseguire una evidenza come la geometria, che un tale principio esiste ma non è stato ancora presentato *come tale*”⁷⁰².

In coerenza con questi obiettivi teorici, nella *Grundlage* Fichte si propone di esporre non i principi dello scibile umano, ma il *fondamento* su cui si reggono, muovendo alla ricerca del principio assolutamente primo, quel cominciamento *schlechtin unbedingt* in grado di rendere conto della totalità ontologica del reale: il principio primo esprime l’“azione-in-atto” (*Tathandlung*) dell’autoposizionalità, che rende possibile il “fatto-cosa” (*Tat-sache*). Questo principio è, secondo Fichte, enunciabile nella forma immediatamente evidente della tautologia “A è A”, ossia “A=A”, implicante appunto l’autoposizionalità del principio stesso. In questo senso, l’*Ich* è agente e prodotto dell’azione, prassi e suo risultato: “l’*io sono* è espressione e atto di un’azione-in-atto (*Tathandlung*): ma anche dell’unica possibile azione-in-atto”⁷⁰³. L’Io è dunque, per sua stessa essenza, operatività in atto, prassi inesauribile, sempre reiterato togliimento della morta fattualità⁷⁰⁴: “l’io è in tutto e per tutto *attivo (tätig)* e puramente e semplicemente attivo – questo è il *presupposto assoluto (absolute Voraussetzung)*”⁷⁰⁵. Agente e, insieme, prodotto dell’azione, l’*Ich* è *ciò che è attivo* e *ciò che è prodotto dall’attività*, si autocostituisce nell’atto stesso con cui si pone. Esso si pone in virtù del suo mero essere, *è in forza del suo porre*, e, in modo complementare, *è e pone* il suo essere in forza del suo mero essere: “ciò il cui essere (essenza) consiste semplicemente nel fatto di porre se stesso come esistente è l’io quale soggetto assoluto”⁷⁰⁶. La posizionalità originaria dell’Io è posizione di sé in quanto ponente, è autoattività dell’*Ich* che pone sé come liberamente ponentesi. A=A esprime un’attività autofondantesi

che sostituisce l'essere della vecchia ontologia: l'azione precede l'essere (*esse sequitur operari*).

Il principio tetico con cui l'Io pone se stesso è lo stesso con cui l'Io oppone a sé altro, si "op-pone", nega la propria posizionalità e, *eo ipso*, nega se stesso: la proposizione copulativo-connettiva " $A=A$ " pone, infatti, in pari tempo quella disgiuntivo-oppositiva " $\neg A \neq A$ ". Secondo la grammatica fichtiana, "op-ponendosi", l'*Ich* contrappone a sé un *Nicht-Ich*, ossia il suo opposto; si oppone, cioè, contrapponendo sé a sé, negando in modo assoluto la propria assoluta posizionalità. L'identità si manifesta allora nel simultaneo differire di azione e atto, di produzione e prodotto: "all'Io è in assoluto contrapposto un non-Io"⁷⁰⁷. È questo "principio dell'opporre"⁷⁰⁸ (*Satz des Gegensatzens*) il secondo pilastro della *Wissenschaftslehre*. *Ich* e *nicht-Ich* non sono allora realtà che si danno in diversi spazi ontologici, come le due *res* cartesiane: al contrario, esistono in una relazione tensionale e dialettica per cui l'una pone l'altra e sempre di nuovo cerca di rimuoverla per affermare sé. Io e non-Io vengono così a confliggere in modo essenziale, in un'opposizione che non può mai essere "tolta" in assoluto, ma solo su un piano inferiore, ossia come *opposizione limitata*, divisibile, relativa al piano finito del mondo umano: il terzo principio della dottrina della scienza recita che "io contrappongo, nell'io, all'io divisibile un non-io divisibile"⁷⁰⁹ (*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*).

Nel teatro dello scontro infinito tra i due princìpi assoluti viene così a istituirsi uno spazio in cui l'umanità come unione degli "io empirici" può contrastare e togliere sempre di nuovo i "non-io empirici", agendo prassisticamente in vista dell'ininterrotta trasformazione del mondo e della sua graduale conformazione alla soggettività umana (in questo risiede la "missione dell'uomo"). Di qui discendono le due dimensioni fondamentali della *Wissenschaftslehre*, che corrispondono anche alla partizione della *Grundlage*: da un lato, "l'io pone se stesso come limitato dal non-io"⁷¹⁰, enunciato dal quale si sviluppa la scienza teoretica; dall'altro lato, "l'io pone il non-io come limitato dall'io"⁷¹¹, enunciato da cui scaturisce la scienza del pratico, a cui Fichte attribuisce il primato⁷¹².

Svincolata da ogni presunto *Ding an sich* ("la cosa in sé è una mera invenzione, e non ha alcuna realtà"⁷¹³), la dialettica diventa lo scheletro che sorregge la carne di una *philosophische Wissenschaft* centrata sull'*unità di soggetto e oggetto*. Se la "logica formale" si configura come la scienza del retto uso delle categorie del pensiero, e

si regge sulla preventiva separazione metodologica tra forma e contenuto, la fichtiana dottrina della scienza, dal canto suo, si presenta come scienza filosofica che presuppone un rapporto organico (ontologico-dialettico) tra un soggetto che progetta, agisce e trasforma la totalità delle proprie oggettivazioni e un oggetto che ne viene modificato, in un rifiuto programmatico di assumere il mondo così com'è.

L'*Ich* fichtiano non è più il solipsistico *Ich denke* kantiano, situato ai margini della storia e della comunità: l'*Ich* è, sul piano logico, il principio primo della *Wissenschaftslehre* e, al tempo stesso, il concetto unitario-trascendentale dell'Umanità, intesa come titolare di un'attività autosufficiente che può determinarsi unicamente in rapporto con il *Nicht-Ich* che essa stessa ha posto e che, a sua volta, deve essere inteso come *Gegenstand*, e dunque come "resistenza" naturale e sociale che viene posta a tutti i progetti di emancipazione e di "ringiovanimento" (*Verjüngung*) del mondo. Senza di esso non potrebbe darsi neppure l'avanzamento dell'Io, ossia l'inesausta opera di posizione e di togliimento di ostacoli, erramenti e oggettivazioni superando i quali si danno progresso ed emancipazione. Il non-Io è funzionale all'Io stesso, giacché quest'ultimo solo grazie all'"urto" (*Anstoß*) contro il non-Io viene limitato e frenato, risultandone determinato. A essere postulato è, per questa via, lo *sforzo* che tende infinitamente a porre come identico a sé ogni oggetto, riconducendo il non-Io all'Io, ovvero togliendo sempre di nuovo il non-Io stesso, poiché "un'attività che oltrepassa l'oggetto diviene uno sforzo appunto oltrepassando l'oggetto"⁷¹⁴, secondo il principio del primato della *praktische Vernunft*: "*agire (handeln)*! Agire! Questo è ciò per cui siamo al mondo"⁷¹⁵. La libertà non diventerebbe mai cosciente di sé e non darebbe mai luogo all'azione se non incontrasse l'ostacolo, la resistenza: l'azione concreta, si dà sempre nella forma della libertà ostacolata, sicché il non-Io "è assolutamente, in grazia di un'azione dell'Io, e per nessun'altra ragione".

Se è vero che l'*Ich* fichtiano è unità concettuale del piano logico e di quello storico, diventa allora comprensibile in che senso la metafisica di Fichte, per un verso, non sia adattiva e contemplativa rispetto all'esistente, e, per un altro verso, debba essere letta, nel suo processo genealogico, in costante riferimento alla Rivoluzione francese non meno che a Kant e al successivo dibattito sul *Ding an sich*. La *Wissenschaftslehre* si origina come *ontologizzazione della Rivoluzione francese*, come trasposizione sul piano ontologico

dell'evento storico della Rivoluzione come grandioso superamento, tramite la prassi trasformatrice, delle oggettivazioni dell'Io, ossia come gesto titanico di un'umanità non più intesa come il teatro passivo delle attività dei tiranni, bensì come una *soggettività rivoluzionaria* libera, autonoma e autodeterminantesi nella sua pura attività. Il *Nicht-Ich* della *Wissenschaftslehre* si configura allora come metafora non solo della società feudale-signorile, bensì di tutti gli ostacoli che si frappongono tra l'*Ich* e il dispiegamento della libertà umana nel corso della storia⁷¹⁶. In questo senso, il *Nicht-Ich* corrisponde all'autoestraneazione che l'*Ich* – Narciso che non riesce a riconoscere la propria figura – causa a se stesso per contrapporsi una “natura”, un’“oggettività” come *Gegenstand* sul quale esercitare la propria azione. Quest'ultimo è oscurità refrattaria e, insieme, familiarità intima. Nella genesi della dottrina della scienza, la Rivoluzione ha svolto un ruolo decisivo per la centralità della libertà pratica e dell'indipendenza della soggettività umana; centralità che si traduce nella concezione dell'Io come azione umana, come origine del mondo oggettivo-sociale, contro le premesse dogmatiche kantiane: con le parole di Fichte, “una volta che la dottrina della scienza sia accettata e universalmente diffusa tra coloro a cui si rivolge, l'intero genere umano sarà liberato dal cieco caso e per lui non esisterà più il destino. L'intera umanità apparterrà a se stessa, sotto la dipendenza del suo stesso concetto: essa farà di se stessa ciò che vorrà con libertà assoluta”.

Quanto sia stata decisiva per Fichte e per l'elaborazione della *Wissenschaftslehre* l'esperienza della Francia rivoluzionaria, a cui egli, come già Kant, assiste in qualità di *spettatore* dal bordo della storia nell'inerte Germania – si potrebbe forse parlare, variando l'espressione di Blumenberg, di “rivoluzione con spettatore”⁷¹⁷ – emerge nitidamente tanto dalla *Grundlage* quanto, e forse ancora di più, dalla *Erste Einleitung* del 1797. Il movimento che si è mostrato, sul piano storico, con la Rivoluzione francese, rivelando l'opera coraggiosa di un'umanità che si sforza moralmente di superare gli ostacoli che essa stessa ha posto nel corso della sua evoluzione, è la struttura stessa del reale, il fondamento ontologico di un universo in cui non si danno “cose in sé” a prescindere dall'azione del soggetto e in cui, di conseguenza, l'agire del soggetto può determinare liberamente il reale in ogni sua parte, sforzandosi di trasformarlo affinché corrisponda all'*Ich*. Punto di arrivo della riflessione kantiana e punto di avvio di quella fichtiana, la Rivoluzione francese diventa

l'archetipo della struttura dialettica della *Wissenschaftslehre*, di quell'"attività dell'io procedente all'infinito"⁷¹⁸ (*ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit*) a cui Hegel non mancherà di muovere l'accusa di *schlechte Unendlichkeit*⁷¹⁹.

Il dogmatismo è l'atteggiamento tipico di chi accetta il mondo nella sua datità, assumendolo come un dato empirico fattuale, come una "cosa in sé" che deve essere rispecchiata sul piano gnoseologico: "per il dogmatico, tutto ciò che compare nella nostra coscienza è prodotto di una cosa in sé"⁷²⁰ esterna e indipendente dal soggetto, il quale può solo rispecchiarla ma mai trasformarla. Di conseguenza, "ogni dogmatico coerente è necessariamente fatalista"⁷²¹, poiché "il principio dei dogmatici è la fede nelle cose"⁷²² e nella morta positività del reale.

Viceversa, l'idealismo è la sola filosofia della libertà, poiché muove dall'Io e dalla sua attività creatrice e trasformativa. L'idealismo muove infatti dalla convinzione che il soggetto sia autenticamente libero e che non si dia nulla a prescindere dalla sua azione: "il conflitto tra idealista e dogmatico è, propriamente parlando, la scelta tra il sacrificare all'indipendenza dell'io l'indipendenza della cosa, ovvero, al contrario, l'indipendenza dell'io a quella della cosa"⁷²³. Come Fichte precisa a più riprese⁷²⁴, lo scontro insanabile tra le due diverse posizioni filosofiche mette capo anzitutto a *due diversi interessi pratici*: l'illimitato mantenimento del "mondo-così-com'è", per il dogmatico; la libera trasformazione della realtà in vista del suo accordo con la ragione, per l'idealista. Per il primo, il mondo è dato; per il secondo, esso è fatto, essendo il risultato della libera prassi umana. Con buona pace di Kant, la totalità metaempirica può essere conosciuta, valutata e trasformata prassisticamente dall'umanità, poiché il *Ding an sich* non esiste o, se esiste, coincide con la prassi trasformatrice, con l'ideale in nome del quale essa opera:

"Se la dottrina della scienza dovesse comprendere davvero una metafisica, quale presunta scienza delle cose in sé, e se una tale scienza le venisse richiesta, essa dovrebbe rinviare alla sua sede pratica. [...] E se alla dottrina della scienza si dovesse chiedere: come sono conformate le cose in sé?, non si potrebbe rispondere altrimenti che: così come noi dobbiamo farle"⁷²⁵.

Si capisce ora in che senso Fichte possa accostare la sua liberazione dell'umanità dal *Ding an sich* all'affrancamento dai vincoli materiali attuato dalla Rivoluzione francese: in entrambi i casi, l'umanità cessa di essere sottomessa alla morta oggettività del reale per guadagnare

una completa autonomia, in un'inversione tale per cui, tramite la prassi, l'*Ich* può liberamente trasformare il reale secondo i suoi principi in vista dell'emancipazione del genere umano.

È soprattutto nelle cinque *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) che emerge il carattere storico, pratico e sociale dell'ontologia prassistica fichtiana. Fichte vi delinea la missione dell'intellettuale in riferimento ai principi della *Wissenschaftslehre*, in quella che resta la più straordinaria descrizione del ruolo universalistico-emancipatorio dell'intellettuale, nella forma di un impegno condotto universalisticamente in rapporto diretto con l'idea di umanità e di *emancipazione del genere umano tramite la prassi trasformatrice*. Guidato dall'idea che “la realtà dovrebbe essere giudicata a partire dagli ideali e modificata (*modificirt*) da coloro che sentono di esserne capaci”⁷²⁶, l'intellettuale è chiamato a svolgere il ruolo di “maestro dell'umanità”⁷²⁷ (*Lehrer des Menschengeschlechtes*), di guida del genere umano in direzione della sua emancipazione (la conformità al genere) e, dunque, del costante superamento delle oggettivazioni da esso stesso poste:

“Se l'Io dev'essere sempre in accordo con sé, allora esso deve cercar di agire in modo immediato sulle cose stesse da cui dipende la percezione sensoriale e la rappresentazione dell'uomo. L'uomo deve cercare di modificarle, e di farle corrispondere con la pura forma del suo Io, affinché anche la loro rappresentazione, nella misura in cui essa dipende dalla loro struttura, concordi con quella forma”⁷²⁸.

Coscienza infelice, lotta per il riconoscimento e per l'emancipazione dei servi e proiezione “futuro-centrica” costituiscono i tratti salienti della costellazione teorica fichtiana, in una cornice in cui “libero è solo colui che vuole rendere libero tutto ciò che lo circonda”⁷²⁹ (*nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will*). L'ontologia della prassi fichtiana non può che sostanzarsi di un “futuro-centrismo” radicale, in coerenza con il movimento di ininterrotta trasformazione del mondo *ontologicamente possibile e moralmente necessaria*: “la caratteristica specifica del genere umano consiste nella progettualità rivolta al futuro”⁷³⁰. I *saturnia regna* che Rousseau ha incautamente proiettato nel passato di un originario stato di natura devono, piuttosto, essere collocati prospetticamente nella dimensione dell'avvenire, resi possibili dalla prassi dell'umanità unita guidata dagli intellettuali: “è davanti a noi, nel futuro, che esiste ciò che Rousseau con il nome di stato di natura e

quei poeti con la definizione di età dell'oro collocano prima di noi, nel passato”⁷³¹.

In questa cornice, il problema dello *Stato* è di rilievo decisivo per venire a capo dell'orizzonte espressivo del pensiero di Fichte nel quadro della fase antitetico-dialettica. Senza perdere di vista la tutt'altro che esile bibliografia su questo tema⁷³², occorre segnalare anzitutto l'aporia in cui pare dibattersi, a un primo esame, la riflessione fichtiana: dall'iniziale legittimazione della Rivoluzione francese e dall'assunzione della necessaria estinzione della “forma Stato”, Fichte muove presto alla riconfigurazione di quello statalismo radicale centrale in *Der geschlossene Handelsstaat* (1800) che pare segnare una “rottura epistemologica” rispetto alla prima fase “giacobina” o comunque la si voglia definire. Da una diversa angolatura, il “primo Fichte”, nemico dello Stato oppressivo quando non dello Stato *qua talis*, risulterebbe incompatibile con il “secondo Fichte”, quello che, dopo la sofferta vicenda dell'*Atheismusstreit*, si reinsedia nell'Università e pare conciliarsi con lo *status quo*, codificando la necessità di uno Stato forte e sovrano, commercialmente chiuso e organicisticamente strutturato.

Il tema è al centro della seconda lezione sul dotto, dedicata alla “missione dell'uomo in società”, in cui si sostiene il carattere socievole della natura umana, in un recupero dell'antropologia aristotelica dello *zōon politikon*: “l'istinto sociale (*der gesellschaftliche Trieb*) appartiene dunque agli istinti fondamentali dell'uomo. L'uomo è destinato a vivere in società (*ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben*), egli deve vivere nella società; se vive isolato non è un uomo completo e compiuto, e contraddice a se stesso”⁷³³. Contro l'ideologia robinsoniana dell'individuo originario, Fichte insiste sulla sostanza comunitaria come fondamento realmente dato dell'umanità, secondo un tema che attraversa l'intera sua opera e che trova la sua espressione più efficace nella *Grundlage des Naturrechts* (1796): “l'uomo è realmente titolare di diritti soltanto quando vive in comunità con altri, così come soltanto in una comunità può essere pensato. Un diritto originario è perciò una mera finzione”⁷³⁴.

Subito dopo aver spiegato la necessità di vivere in società come condizione per poter realizzare la propria essenza comunitaria tramite un'“azione reciproca per mezzo della libertà”⁷³⁵ (*Wechselwirkung durch Freiheit*), il filosofo di Rammenau chiarisce che l'uomo è certamente un “animale socievole”, ma non un “animale statale”: vivere nella società è un *fine*, mentre vivere nello Stato è un *mezzo* per

far sì che gli uomini, non ancora dotati di una solida morale, possano raggiungere pacificamente quel fine⁷³⁶. È in accordo con le coordinate teoriche della *Wissenschaftslehre* che Fichte delinea questo programma di superamento della “forma Stato”: poiché la storia dell’umanità si configura come un sempre più marcato dispiegamento della moralità, ne segue che un’umanità finalmente “moralizzata” non avrebbe più bisogno di ricorrere a uno “strumento coercitivo” per imporre dall’esterno la moralità tramite il rispetto di leggi non avvertite dal soggetto stesso come cogenti. L’obiettivo di ogni Stato diventa, allora, quello di rendersi superfluo.

Con *Der geschlossene Handelsstaat* la prospettiva di Fichte cambia di centottanta gradi. Lo Stato è ora inteso come luogo in cui si dispiega la libertà degli individui e come organizzazione che ha il compito di assicurare a tutti i cittadini lavoro e benessere, regolando la produzione e lo scambio. Addirittura, in un’ottica fortemente *organicistica*, si sostiene che, al fine di assicurare l’equilibrio politico, lo Stato deve vietare il commercio con paesi stranieri (solamente il sapere deve essere patrimonio comune, trans-nazionale e liberamente circolante) e, al fine di evitare il fenomeno dell’accumulazione di ricchezze, deve sostituire l’oro e l’argento con una moneta convenzionale che valga solamente come mezzo di scambio.

Ancorché non vi sia qui la possibilità di esaminare analiticamente la sequenza delle ragioni che inducono Fichte a un tale riorientamento⁷³⁷, esse trovano un coefficiente di unitarietà nella *mutata prospettiva sul corso storico*, in un ripensamento non tanto dell’evento della Rivoluzione in quanto tale, quanto piuttosto del “mondo storico” che da essa veniva sviluppandosi: il mondo della globalizzazione illimitata e del trionfo del valore di scambio, figlio del “pensiero astratto” illuministico, della sua delegittimazione delle pretese della metafisica, del suo codice individualistico e del suo innalzamento dell’utilitarismo a sola filosofia possibile. È soprattutto come reazione al “mondo ctonio” fatto erompere in superficie dalla Rivoluzione che deve essere letta la reazione fichtiana, con la proposta di uno “Stato commerciale chiuso” al cui centro sia non l’individuo ma la *comunità umana solidale*, con i suoi bisogni concreti, in un *ristabilimento completo dell’egemonia del politico sull’economico*.

Convergenndo in ciò con la successiva posizione di Hegel, Fichte non critica *tout court* il mondo plasmato dalla Rivoluzione, né i principi illuministici su cui esso si sorregge. Il limite del mondo scaturito dall’89 risiede nel presentare come codice teorico comune a

tutte le sue declinazioni (dal deismo all'ateismo e all'economia politica inglese) l'individualismo anticomunitario e utilitaristico. I *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), frutto delle lezioni di filosofia della storia tenute tra il 1804 e il 1805, codificano il mondo affiorato dalla Rivoluzione francese nei termini di un'"epoca della compiuta peccaminosità"⁷³⁸: la Rivoluzione francese, a cui va il merito di aver rovesciato il dispotismo e di aver "tolto" il negativo fino ad allora dominante, non è poi riuscita a creare un mondo all'altezza della sua impresa. Essa ha distrutto tutto senza nulla creare, rivelandosi *indispensabile* e al tempo stesso *insufficiente*, come Fichte chiarisce nelle successive *Reden an die deutsche Nation* (1808):

"Evidente e credo confessato da tutti il fatto che lo sforzo dell'epoca che si chiude mirava a bandire gli oscuri istinti per far trionfare la chiarezza e la conoscenza. Questa mira è stata raggiunta in quanto *ha smascherato il 'nulla' finora conseguito (das bisherige Nichts vollkommen enthüllt ist)*. Questo impulso verso la chiarezza non deve affatto venir ricacciato indietro, permettendo agli oscuri istinti di tornare a signoreggiare, ma anzi *deve essere ulteriormente sviluppato e portato a un grado superiore (soll nur noch weiter entwickelt und in höhere Kreise eingeführt werden)*, sicché dopo che si scoprì il 'nulla', appaia anche il 'qualcosa', e cioè una forma di verità positiva che pone un punto di partenza"⁷³⁹.

Proprio come, in ambito teoretico, la prima *Kritik* kantiana ha avviato la "rivoluzione copernicana" senza però portarla a compimento, così, in ambito pratico-storico, la Rivoluzione francese è rimasta un "processo incompiuto"⁷⁴⁰, che deve essere ultimato tramite il ristabilimento di un *nuovo fondamento sociale e veritativo all'altezza dei tempi*, in grado di contrastare l'endiadi di utilitarismo ed empirismo che signoreggia l'epoca. Dalla Rivoluzione è, infatti, scaturito un mondo che, svuotato della trascendenza, ha surrettiziamente elevato l'empiria – e dunque il realismo dell'accettazione dell'esistente – a dimensione dominante, eleggendo come propria filosofia di riferimento "il peggior di tutti i sistemi filosofici, quello di Locke"⁷⁴¹.

La critica di ogni metafisica del trascendente non è poi stata in grado di fondare una nuova metafisica morale dell'imperativo categorico, ma si è dialetticamente rovesciata, hegelianamente, dall'"ascetismo della morale" al "regno animale dello spirito". La distruzione illuministica delle pretese metafisiche di legittimazione

feudale e signorile è dunque giustificata da Fichte, che però mostra come tale distruzione abbia, in pari tempo, comportato l'annientamento delle precedenti certezze comunitarie, determinando il precipitare della società in uno stato di entropica anomia individualistica, di scetticismo corrosivo e di relativismo.

Come “tratti fondamentali” dell'epoca Fichte individua l'*empirismo* radicale e l'*utilitarismo*, due poli in correlazione essenziale perché basati su un codice rigorosamente individualistico e sul rifiuto della dimensione sociale e comunitaria. Non deve stupire, rileva Fichte, che un mondo che ha liquidato le forme storiche precedenti senza fondare una nuova costellazione veritativa “non possa assolutamente essere né contenere nient'altro che l'accortezza di *promuovere il proprio vantaggio personale* (*seinen persönlichen Vortheil zu befördern*)”⁷⁴², dando luogo – variando la nota formula kantiana – a quell'utilitarismo “dal punto di vista cosmopolitico” su cui si fonda la globalizzazione del mercato.

In particolare, “la fondamentale proprietà permanente e il carattere di una tale epoca è di fare *solo per sé e per il suo proprio utile* (*nur für sich und seinen eigenen Nutzen*) ogni autentico prodotto della medesima, tutto quel che essa pensa e fa”⁷⁴³. Nella misura in cui è incardinato sulla ricerca dell'utile personale ed “empirico”, l'utilitarismo non necessita, e anzi scoraggia il più possibile, ogni sistema metafisico: “di qui deriva, come tratto caratteristico di una tale epoca, la *magnificazione dell'esperienza* (*Lobpreisung der Erfahrung*) come unica fonte del sapere”⁷⁴⁴, in quella convergenza di annullamento dello spazio veritativo della filosofia e di rispecchiamento inerte del mondo che caratterizza l'empirismo in ogni sua declinazione.

Nei *Grundzüge*, Fichte innesta la missione dell'intellettuale su un preciso quadro di *Geschichtsphilosophie*, riconoscendo che la storia non è che uno sviluppo temporale di un'Idea *a priori*, di un *Weltplan* che coincide con il processo di attuazione di rapporti liberi e secondo ragione, in un processo di graduale universalizzazione della libertà e della ragione scandito in cinque momenti fondamentali, *logici* ancor prima che *cronologici*⁷⁴⁵, e tali da richiedere la prassi umana come condizione fondamentale per la loro attuazione.

Questo discorso, che costituisce la base su cui Fichte costruisce la sua teoria dello “Stato commerciale chiuso”, viene ulteriormente sviluppato nelle *Reden an die deutsche Nation*, che si riconnettono esplicitamente ai *Grundzüge* e all'esigenza, in essi delineata, di reagire

all'utilitarismo e alla *dittatura dell'empiria*: “in queste conferenze – spiega Fichte a proposito dei *Grundzüge* – dimostrai che l'era attuale appartiene al terzo dei grandi periodi della storia mondiale, periodo che ha come impulso unico alle sue reazioni e ai suoi moti *l'utile materiale* (*der sinnlich Eigennutz*); che solo ammettendo la possibilità di questo impulso la nostra era si spiega e si comprende; che attraverso questa chiara coscienza di tale sua natura essa rinsalda e consolida se stessa in quel suo vitale carattere”⁷⁴⁶. E aggiunge in riferimento alle *Reden*: “questi discorsi saranno il seguito di quelle mie conferenze intorno all'epoca attuale, annunciando l'era nuova che può e deve sbocciare dalla distruzione del regno dell'egoismo, compiutasi per opera dello straniero”⁷⁴⁷. Alla Francia napoleonica è imputata l'introduzione in area tedesca dell'ideologia egoistica dell'individuo possessore, miscela instabile di utilitarismo ed empirismo radicale.

Diventa allora comprensibile la concettualizzazione, nel 1800, dello “Stato commerciale chiuso” come coerente reazione all'egemonia dell'utile e alla correlata soppressione dello spazio veritativo della filosofia. In un'epoca in cui, in un precipitare nichilistico di tutti i valori e delle stesse istanze critiche e veritative del sapere filosofico, la ricerca dell'utile diventa l'obiettivo assoluto dell'esistenza umana, alla cui luce la gelida “razionalità formale” funge da vernice che occulta l'irrazionalità complessiva di un mondo di compiuta peccaminosità, la libertà idealistica risiede, ancora una volta, nell'avanzare risolutamente la pretesa di cambiare il mondo, contro le resistenze dei dogmatici, con la loro incrollabile fede nell'immodificabilità dell'assetto vigente⁷⁴⁸. Per Fichte, fedele ai principi della Rivoluzione e, *ipso facto*, nemico del mondo che ne è scaturito, si tratta di contrastare l'egemonia dell'utile e dell'egoismo sfrenato che ad esso si accompagna: è in questi casi che, in coerenza con i temi delle lezioni sulla *Bestimmung des Gelehrten*, lo Stato deve svolgere la sua funzione di “strumento” per favorire l'avanzamento dell'umanità in vista della sua completa moralizzazione e per preservare la comunità dalle spinte centrifughe dell'economia.

L'idea dello Stato come “strumento” finalizzato alla moralizzazione comunitaria non viene mai meno nella riflessione fichtiana, come peraltro è suffragato anche dal fatto che ancora nel 1813 – un anno prima della morte – Fichte sosterrà che lo Stato è un apparato coattivo (*Zwangstaat*) che scomparirà per la sua *Nichtigkeit*⁷⁴⁹. Ma questa prospettiva ritorna con insistenza anche nei *Grundzüge*, soprattutto

nella decima lezione⁷⁵⁰, in cui Fichte qualifica lo Stato come un “istituto artificiale”⁷⁵¹ (*künstliche Anstalt*). Anche in *Der geschlossene Handelsstaat*, come del resto nei *Grundzüge* e nelle *Reden*, egli è dunque coerente con i principi della *Wissenschaftslehre* e con l’esigenza di trasformare liberamente il mondo per far sì che esso si accordi con i principi della ragione e possa così dispiegarsi quello che, nei *Grundzüge*, è individuato come lo scopo della storia umana, istituire “con libertà tutti i rapporti secondo ragione”⁷⁵² (*alle Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft*). La costellazione concettuale fichtiana è permanentemente attraversata dalla ricerca di un’*emancipazione universale* resa possibile dal *particolare*, individuato ora nel ceto intellettuale (*Missione del dotto*), ora nello Stato (*Stato commerciale chiuso*), ora nella nazione tedesca (*Reden*), ora nella comunità religiosa (*Avviamento alla vita beata*).

Di questa passione trasformatrice offre testimonianza un passaggio di *Der geschlossene Handelsstaat*, in cui emerge come *dogmatico* sia colui che accetta l’utilitarismo della globalizzazione, mentre *idealista* sia chi si sforza di trasformare la realtà, rifiutandosi di accettarla come un dato naturale-eterno e rivolgendosi all’istituto dello Stato come fonte di moralità in un’epoca senza morale:

“Chi non è pensatore (*der Nichtdenker*), ma ha tuttavia buon senso e memoria, comprende lo stato reale delle cose che si presentano ai suoi occhi, e ne prende nota. Egli non ha bisogno di altro, perché deve soltanto vivere nel mondo reale e farvi i suoi affari; e non si sente stimolato a riflessioni, di cui non vede l’immediata utilità. Egli non corre mai col pensiero al di là di questo stato reale, e non ne concepisce un altro; ma per il fatto stesso di essersi abituato a non pensare che alla realtà esistente, nasce in lui, quasi senza che se ne accorga, la supposizione che solo questa realtà esista, e solo essa possa esistere. [...] *La sua malattia incurabile è di scambiare l’accidentale con il necessario (seine unheilbare Krankheit ist die, das zufällige für nothwendig zu halten)*”⁷⁵³.

In accordo con le linee tratteggiate nelle lezioni sulla *Bestimmung des Gelehrten*, per cui la cultura coincide con la capacità di “trasformare le cose al nostro esterno e di mutarle secondo i nostri concetti”⁷⁵⁴, e contro l’atteggiamento contemplativo di chi, preso dal vortice della ricerca dell’utile, pensa che l’assetto utilitaristico del mondo sia immodificabile, l’idealista fa valere l’istanza trasformatrice:

“Chi, al contrario, si è abituato non solo a riprodurre nel pensiero il realmente esistente, ma anche a foggarsi liberamente con il pensiero il

possibile (das Mögliche), non raramente trova che legami e rapporti delle cose totalmente diversi da quelli esistenti, sono altrettanto possibili, anzi più possibili, più naturali e conformi a ragione; egli trova che i rapporti realmente esistenti sono non solo accidentali, ma qualche volta pure bizzarri”⁷⁵⁵.

Solo riproponendo l'*egemonia della politica sull'economia autonomizzata* diventa possibile, tramite l'azione dello Stato, garantire l'eguale libertà dei soggetti e il loro libero sviluppo, frenando il movimento nichilistico dell'"anarchia commerciale"⁷⁵⁶ (*Anarchie des Handels*): "ufficio dello Stato sia prima di tutto di dare a ciascuno il suo, immetterlo nella sua proprietà, e poi di proteggerlo"⁷⁵⁷, poiché ripugna alla ragione "che uno possa pagarsi il superfluo, mentre pur uno dei suoi concittadini manchi del necessario o non possa pagarlo"⁷⁵⁸. Non si tratta, ancora una volta, di uno statalismo autoritario fine a se stesso, in quanto lo Stato è sempre inteso come mezzo per il dispiegamento della libertà comunitaria dell'uomo: "il vero scopo dello stato è di aiutare ciascuno a raggiungere quello a cui, come partecipe dell'umanità, ha diritto, e di mantenerlo in tale condizione"⁷⁵⁹. E ancora: "ognuno deve avere a giusto prezzo tutto ciò che è necessario per i suoi bisogni"⁷⁶⁰. Ben si capisce, allora, in che senso, in una lettera del 1807 a Hegel, Schelling scrivesse che Fichte "respingeva ciecamente l'epoca in cui viveva".

Il nostro tempo continua a essere l'epoca della compiuta peccaminosità, in cui il nichilismo della forma merce è il solo fondamento di un mondo che si dichiara "post-metafisico" e senza fondamenti, denunciando lo Stato come forma autoritaria e ben sapendo come esso sia l'ultima forza in grado di opporsi all'odierno fondamentalismo economico di stampo neoliberista:

"Nasce così nel mondo commerciale una lotta perpetua di tutti contro tutti, lotta tra compratori e venditori; e questa lotta diventa sempre più ardente, più ingiusta e più pericolosa per le conseguenze, a misura che la popolazione cresce, lo stato commerciale s'ingrandisce per le acquisizioni che sopraggiungono, la produzione e le arti si sviluppano, e con ciò si aumentano e diversificano le merci circolanti e i bisogni"⁷⁶¹.

In questo scenario, peraltro decisamente più "peccaminoso" oggi che ai tempi di Fichte, lo Stato può porsi, allora, come l'ultima forma di resistenza contro il dilagare dell'utilitarismo e gli automatismi del mercato globale. Prova ne è che l'inconfessabile sogno del pensiero neoliberale consiste nell'estinzione dello Stato, secondo un processo che si sta peraltro consumando sempre più sotto i nostri occhi, favorito

dalla dinamica della globalizzazione, secondo il pudico nome che l'epoca della compiuta peccaminosità attribuisce oggi a se stessa. In questo scenario a tinte fosche riecheggiano le parole di Hölderlin: "Fichte è un titano che lotta per l'umanità e il suo raggio di azione non resterà limitato alle pareti della sua aula"⁷⁶².

4.5 Tragedia nell'etico: Hegel borghese anticapitalista

"Una filosofia procede indubbiamente dalla propria epoca, e se si vuole intendere la lacerazione dell'epoca come immoralità, tale filosofia procede dall'immoralità, ma per restaurare con le proprie forze l'uomo contro la disgregazione dell'epoca e per ristabilire quella totalità che il tempo ha lacerato".

(G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*)

"La storia è l'itinerario attraverso il quale lo spirito palesa se stesso a partire dalla sua iniziale consapevolezza, ancora manchevole e involuta, e perviene al punto di vista della libera coscienza di sé".

(G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*)

Nella misura in cui al pensiero hegeliano ci siamo già in più occasioni richiamati, assumendolo come stella polare della nostra ontologia dell'essere sociale, nelle pagine che seguono ci limiteremo ad adombrare i tratti fondamentali della coscienza infelice di Hegel rispetto al suo mondo storico. Il primo punto su cui occorre portare l'attenzione è il *locus communis* secondo cui il filosofo di Stoccarda andrebbe inteso come un pensatore "borghese" che, con il proprio sistema, non ha fatto che santificare il cosmo capitalistico. Si tratta di un luogo comune che, reso possibile anche dalla apparente difficoltà del lessico hegeliano⁷⁶³, deve essere destrutturato non solo perché la grandezza teorica di Hegel lo porta a trascendere sotto ogni profilo la sua empirica collocazione sociologica, ma anche per il fatto che il suo stesso sistema è innervato da una tensione e da un dinamismo che mal si coniugano con la presunta apologia dello *status quo* a cui viene spesso associato il suo nome⁷⁶⁴. Come si diceva, in quanto espressione della coscienza infelice, il pensiero di Hegel è sicuramente *borghese*, ma, al tempo stesso, è anche *anticapitalistico*.

Non mancano, nell'*ingens silva* delle ricostruzioni, gli studi critici che hanno adombrato questo punto, in una gamma di interpretazioni che spaziano da quella di chi scorge nel profilo hegeliano i tratti del

riformatore progressista a quella di chi vi ravvisa un nesso simbiotico tra “ragione e rivoluzione”. Per restringere il quadro a quattro grandi interpretazioni accomunate, pur nella loro eterogeneità, da questo orizzonte di senso, possiamo ricordare *Hegel und die französische Revolution* (1956) di Joachim Ritter⁷⁶⁵, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (1948) di Lukács, *Hegel secret* (1968) di Jacques D’Hondt⁷⁶⁶ e *Reason and Revolution* (1941) di Marcuse. Questi quattro autori hanno variamente sottolineato come Hegel impieghi sempre un *linguaggio cifrato*, in cui, sotto la vernice dell’apologetica dell’ordine costituito, si nasconde un’*inossidabile carica antiadattiva*, frutto dello stesso movimento dialettico che ritma il reale nel suo divenire. Questi interpreti formano un’unica costellazione esegetica da cui emergono, come tratti salienti del filosofare hegeliano, il contenuto rivoluzionario mascherato dietro il linguaggio conservatore (D’Hondt), l’intrinseca funzione espressiva di tipo rivoluzionario della ragione (Marcuse), la costante coerenza con gli assunti antiadattivi della Rivoluzione francese (Ritter) e l’elaborazione di contenuti filosofici destinati a rivelarsi incompatibili con la società capitalistica (Lukács).

Il carattere antiadattivo del pensiero borghese hegeliano risiede principalmente nella *funzione espressiva di tipo anticapitalistico* che affiora dalla sua elaborazione teorica, e soprattutto dal fatto che in lui, come in Fichte, la filosofia è concepita come il solo strumento adeguato per ricostituire la comunità sociale perduta o in fase di dissoluzione⁷⁶⁷. Più precisamente, la filosofia è “ricomposizione” (*Wiedervereinigung*) su nuove e più solide basi di una preventiva “scissione” (*Trennung*), dovuta al capovolgersi della virtù in regno animale dello spirito. Tale capovolgimento – vera “tragedia nell’etico” – è causato dallo scatenamento del binomio letale costituito dal *mercato* e dal predominio dell’*intelletto astratto*, che tutto frammenta e scompone, rivelandosi in ciò funzionale alle logiche di destrutturazione dell’Intero e di atomizzazione sociale promosse, sul piano socio-politico, dal pensiero illuministico⁷⁶⁸. Si comprende in questa luce la differenza tra l’*idealismo bimondano di tipo geometrico dei Greci*, che pensa la comunità tramite la mediazione delle figure geometriche assunte come modelli perfetti e immutabili dell’equilibrio sociale (l’essere di Parmenide, i numeri di Pitagora, le idee platoniche, ecc.), intendendo la *πóλις* come “spazio politico geometrizzato”⁷⁶ dalla compresenza di *mevtron* e *divkh* attuata grazie al *λόγος*, e l’*idealismo monomondano di tipo storico* di Fichte, Hegel e Marx, che

intende la giusta sintesi sociale come risultato di un processo temporale che implica la mediazione del divenire-altro-da-sé.

La *reazione all'intelletto astratto e al mercato* come suo correlato essenziale assume la forma di un ritorno allo spazio veritativo della filosofia, e più precisamente all'unità inscindibile della conoscenza e della valutazione della totalità dell'essere sociale in ogni sua determinazione; unità che si regge, a sua volta, sul rifiuto della *Trennung* kantiana tra categorie del pensiero e dell'essere. La grandezza di Hegel, come già di Fichte, risiede nel fatto che egli non deplora l'Illuminismo per proporre un ritorno all'ordine prerivoluzionario, secondo la linea di pensiero che caratterizza "i filosofi della reazione" à la de Maistre: dell'Illuminismo Hegel non stenta a riconoscere, dialetticamente, l'*unità di indispensabilità e insufficienza*⁷⁷⁰, mostrando come il positivo progetto rivoluzionario di ringiovanimento del mondo – di cui il pensiero hegeliano non rinnegherà mai l'importanza su un piano *weltgeschichtlich* – abbia dato vita a un mondo in balia dell'intelletto astratto e dell'egoismo universale, con la conseguenza che, come per Fichte, occorre portare a compimento quel processo.

Al di là dell'eterogenea ricchezza delle sue varianti, l'Illuminismo, nella prospettiva hegeliana, è costituito dal comune codice teorico dell'individualismo anticomunitario, fondamento tanto della supremazia dell'intelletto astratto quanto dell'autonomizzazione dell'economico nella figura dell'egoismo universale⁷⁷¹. Per poter decifrare l'essenza del filosofare di Hegel, occorre del resto considerare che egli opera un "mutamento di paradigma" rispetto alla tradizione giuridico-politica anteriore: se in essa la distinzione decisiva era tra diritto e morale, in Hegel diventa la *separazione (ontologica e assiologica) tra la sfera dei meri individui e quella degli enti sociali, etici e comunitari* come la famiglia, le corporazioni e lo Stato; si tratta di una disgiunzione che, per un verso, unisce ciò che prima era disgiunto (morale e diritto) e, per un altro, allontana ciò che di solito era congiunto, il diritto privato (che rientra nella sfera del *Recht*) e il diritto pubblico (parte integrante della *Sittlichkeit*).

Del resto, l'inconciliabilità di Hegel con l'individualismo utilitaristico risulta lampante se si considerano due aspetti fondamentali della sua riflessione, che abbiamo già ricordato e che si tratta ora di sviluppare più analiticamente: a) l'elaborazione di una "scienza filosofica" della totalità, in un'unità inscindibile di metodo e contenuto, di ontologia e assiologia, con l'ostinato rifiuto di

rideclinare la filosofia come *ancilla scientiae* e, dunque, come rispecchiamento inerte della realtà; b) il rigetto risoluto della visione del cosmo capitalistico, che considera la “società civile” degli atomi egoistico-economici destoricizzati, desocializzati, astratti e in competizione agonale come il fondamento morale del mondo e la contrapposizione ad essa di una comunità umana centrata sulla *Sittlichkeit* e su un soggetto socievole e comunitario.

Prendiamo le mosse dal primo dei temi enunciati. Fichte per primo aveva sottolineato, da una parte, l'impossibilità di restaurare il tempo definitivamente trascorso del fondamento religioso-tradizionale della società e, dall'altra, la conseguente necessità del ristabilimento di un nuovo *fundamentum* sociale e veritativo: di qui, appunto, l'esigenza fichtiana della fondazione di una *philosophische Wissenschaft* tramite la quale la verità fosse finalmente riconquistata come principio e valore su cui progettare e attuare prassisticamente il riscatto dell'umanità avviato ma non compiuto dalla Rivoluzione.

Collocandosi al crocevia tra la terza epoca (la peccaminosità) e la quarta (il riscatto) delineate dai *Grundzüge* fichtiani, Hegel sviluppa, sia pure da una diversa angolatura, il programma fichtiano di ristabilimento della scienza filosofica della verità come solo fondamento possibile per una nuova comunità politico-sociale. Se si volesse tentare una prima approssimazione definitoria, la *Phänomenologie des Geistes* potrebbe essere etichettata come la *rideclinazione della filosofia in chiave di scienza*, come transizione dalla tensione verso la σοφία al sapere certo e solidamente posseduto, secondo il programma indicato ma non coerentemente sviluppato da Kant:

“La figura autentica in cui la verità può esistere è soltanto il *sistema scientifico* (*wissenschaftliches System*) della verità stessa. Ora, collaborare affinché la filosofia si avvicini alla *forma della scienza* (*Form der Wissenschaft*), affinché giunga alla meta in cui possa deporre il proprio nome di *amore del sapere* (*Liebe zum Wissen*) per essere *sapere reale* (*wirkliches Wissen*), è ciò che mi sono appunto proposto”⁷⁷².

La *Vorrede* della *Phänomenologie* è costellata di formulazioni di questo tenore, in cui emerge la necessità di far acquisire alla filosofia lo statuto di sapere incrollabile senza neutralizzarne lo spazio veritativo: “la vera figura della verità è dunque posta nella scientificità (*die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird*), e ciò equivale a dire che la verità trova l'elemento della propria esistenza solo nel *Concetto*”⁷⁷³. Hegel

pone in connessione questa esigenza di filosofia in senso scientifico con i tratti fondamentali della sua epoca, in coerenza non solo con la definizione della filosofia prospettata nelle *Grundlinien*⁷⁷⁴ (*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*), ma anche con la “scissione reale” posta in essere dall’*Aufklärung* e che, sul piano storico, costituisce la “fonte del bisogno della filosofia”⁷⁷⁵.

È il mondo scaturito dalla Rivoluzione francese, con la sua letale unione di individualismo robinsoniano e utilitarismo empirico, a sollevare il problema di una rifondazione filosofica del tessuto della società, superando le scissioni che il nuovo mondo ha generato. Solo l’età presente, l’epoca del travaglio *par excellence*, avendo “rotto i ponti” con il passato, può approdare alla maniera adatta di “esporre” (*darstellen*) la verità filosofica, in modo che la filosofia acquisti il più solido statuto di *Wissenschaft*, poiché – in armonia con l’assunto per cui “il negativo è insieme anche positivo”⁷⁷⁶, – la negatività nella sua forma più radicale deve essere intesa come il necessario passaggio affinché, come suo superamento, possa darsi la ricostituzione della sintesi sociale precedente portata a un più alto livello. Solo il tempo presente può allora rivelarsi “maturo per l’elevazione della filosofia a scienza (*die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft*)”⁷⁷⁷.

È sul concetto hegeliano di *Darstellung* che occorre soffermare l’attenzione. Il termine viene impiegato, nella *Vorrede* alla *Phänomenologie*, nel senso di un “autosviluppo” che presenta la struttura della Totalità e che, per ciò stesso, è composto dall’unità del *telos* e dell’intero tragitto percorso per raggiungerlo: la verità filosofica implica, infatti, il *divenire di se stessa*, in quella forma circolare che richiede la mediazione temporale dello sviluppo e che solo al termine del processo può dirsi dispiegata⁷⁷⁸. Siamo dunque al cospetto di uno sviluppo temporale che scandisce il processo mediante il quale lo Spirito giunge a se stesso dopo essere transitato per la *ungeheure Macht des Negativen*: in opposizione con ogni concezione irenica e ingenuamente lineare, nella prospettiva polemologica di Hegel lo sviluppo è intessuto di posizioni, di mediazioni, di opposizioni e di conflitti che rendono possibile, tra regressi e battute d’arresto, un avanzamento progressivo verso l’Assolutezza dello Spirito, che poi altro non è che l’inizio stesso, ma che guadagna la sua effettiva realtà solo alla fine del processo (*das Wahre ist das Ganze*). La verità del processo riposa dunque nel suo compimento, ossia nel risultato finale, in quanto “solo *alla fine* è ciò che è in verità”⁷⁷⁹.

La Totalità si dà quindi come “il movimento del porre se stessa”⁷⁸⁰

(*die Bewegung des Sich-selbst-setzens*) che è “mediazione tra il divenire-altro-da-sé e se stessa”⁷⁸¹. Lo Spirito come viene concepito da Hegel è il processo di un Soggetto che ha al proprio interno “riferimento” e “determinatezza” e che è se stesso, in quanto Spirito, unicamente se “nel suo essere fuori di sé, resta entro se stesso”⁷⁸², in un processo dialettico di autosviluppo in cui l’alienazione e la disalienazione costituiscono due poli in correlazione dialettica essenziale. La *Darstellung* tematizzata dalla *Phänomenologie* come metodo adeguato di esprimere lo Spirito va così a coincidere con quel movimento che Hegel chiama di “mediazione” (*Vermittlung*) e che si caratterizza come un “divenire-altro” di un soggetto che si riafferma, in seconda battuta, come “se stesso” ma a un più alto grado: “la sostanza vivente (*lebendige Substanz*) costituisce l’essere che è veramente *soggetto*, che è veramente reale, solo nella misura in cui essa è il movimento del porre-se-stessa, solo in quanto è mediazione tra il divenire-altro-da-sé e se stessa”⁷⁸³.

Questi passaggi centrati sulla nozione di *Darstellung* possono essere integrati con altri, tratti dalla *Wissenschaft der Logik* e incardinati invece sulla *Vorstellung*. La contraddizione è “la radice di ogni movimento e vitalità”⁷⁸⁴, con la conseguenza per cui “il vero e proprio muoversi [...] non consiste in altro, se non in ciò che qualcosa è, in se stesso, sé e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo”⁷⁸⁵. In una simile ottica, il “divenire-altro” (*Veränderung*), che è insieme *contraddizione* e *movimento*, si trova “in ogni reale come in ogni concetto”⁷⁸⁶. A contraddistinguere il pensiero speculativo – la *philosophische Wissenschaft* – rispetto alla semplice *Vorstellung* è il modo in cui esse si confrontano con la contraddizione. Mentre la prima ha il coraggio di “guardare in faccia” il potere del negativo, e di soggiornare eroicamente in esso, la *Vorstellung* è ignara della contraddizione, ancorché vi si trovi pure essa immersa, perché resta impigliata nel particolare empirico e rinuncia all’osservazione dell’intero nel suo sviluppo dinamico e conflittuale:

“Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione (*Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält*) ed è propriamente questa forza di comprendere e sostenere in sé la contraddizione. [...] Il pensare speculativo consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione (*das spekulative Denken besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält*) e nella contraddizione se stesso non già come per la rappresentazione (*Vorstellung*), in ciò che si lasci dominare dalla contraddizione, e a cagione di

questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre, oppur nel nulla”⁷⁸⁷.

In misura non inferiore rispetto alla *Darstellung*, la *Vorstellung* è irretita nella contraddizione, ma ne è ignara, non ha coscienza della contraddizione che *ha* e che essa stessa è: “quindi il rappresentare ha bensì dappertutto per suo contenuto la contraddizione, ma non perviene alla coscienza di essa (*das Vorstellen hat daher wohl allenthalben den Widerspruch zu seinem Inhalte, kommt aber nicht zum Bewußtseyn desselben*)”⁷⁸⁸. La *Vorstellung* è, per sua natura, soltanto “mediazione incompleta”, nella misura in cui la “vera” mediazione implica un “passaggio”, ossia il giungere a un termine arrivando da un altro, ma al tempo stesso comporta anche il proprio “auto-toglimento”. La *Vorstellung* si configura come una “mediazione incompleta” proprio perché le manca la forza necessaria per esercitare la negazione, il momento dell’antitesi: legata alla contraddizione che è ma che non è in grado di vedere, essa non può operare la *vera* mediazione e, quindi, tiene aperta la scissione tra *pensiero* e *materia sensibile*, rimanendo ferma al momento dell’*abstrakter Verstand* e della scissione delle parti dal tutto.

Dal canto loro, lo Spirito e la sua *Darstellung* risultano in grado di spingersi oltre la contraddizione, proprio perché sanno di essa: sono innervati dal movimento e dalla dinamica del “divenire-altro” e, insieme, si “ritrovano”, poiché scorgono nel “divenire-altro” la fisionomia di un momento interno allo Spirito stesso⁷⁸⁹, ossia concepiscono la contraddizione come un momento dell’intero, come una parte necessaria del tutto e della sua dinamica di sviluppo. Solo la *Darstellung* della *philosophische Wissenschaft*, assumendo come proprio oggetto di analisi la totalità nelle sue determinazioni dinamiche e processuali, può comprendere la contraddizione dell’immane potenza del negativo propria del tempo di “gestazione e trapasso” scaturito dalla Rivoluzione.

Solo in questo modo, riconoscendo le contraddizioni in riferimento al tutto, diventa d’altro canto comprensibile la progressiva acquisizione dialettica dell’autocoscienza da parte dell’umanità nel suo processo di emancipazione e di universalizzazione della libertà, che costituisce la trama immanente del divenire storico, nel suo movimento di “divenire-altro-da-sé” per poi “tornare-a-sé” arricchita dal transito per il negativo. Il ritrovarsi da parte dello Spirito consiste allora nel suo sapersi come Spirito, come soggetto di una Totalità che

è “auto-movimento” e che, *eo ipso*, fa esperienza del “divenire-altro”, della contraddizione, ma che al tempo stesso nega l’altro come *indipendente*, lo neutralizza riconoscendolo come momento della totalità (*negativo* se in sé considerato, *positivo* se collocato nella dinamica processuale di cui costituisce solo un momento transitorio) e ritrovando se stesso nella disgregazione assoluta.

La storia diventa così lo sviluppo graduale con cui si dipana la razionalizzazione del reale – secondo l’identità dinamica di *wirklich* e *vernünftig*⁷⁹⁰ – tramite la posizione e il superamento delle contraddizioni, in quella “riconciliazione” (*Versöhnung*) possibile solo nella forma odisseica di un “ritorno a sé” dopo essersi “perduti” ed essere divenuti “stranieri a se stessi”, autoalienandosi: è questa la storia della coscienza umana delineata nella *Phänomenologie*, in accordo con la quale la libertà è un’acquisizione storica nel “romanzo di formazione” dell’umanità, le cui *Gestaltungen* sono metafore di altrettanti momenti “educativi” di consapevolezza dei singoli individui come del genere umano. Accanto al modello religioso mondanizzato di caduta e redenzione⁷⁹¹, la fonte di ispirazione di questa concezione resta la prospettiva fichtiana⁷⁹² dello sviluppo dell’intera cultura umana come frutto di un’“autoposizione originaria” (e non di un’emanazione divina), in un processo in cui il “negativo” è un ostacolo necessario che deve essere storicamente prodotto per poi poter essere superato, generando l’avanzamento e il dispiegamento dell’emancipazione. L’individuo arriva così a riconoscere il vero carattere della società e della storia come l’esito di un’attività comune degli uomini, scoprendo la genesi umana del mondo oggettivo, in un processo dialettico in cui lo Spirito si crea e si ritrova in ciò che ha creato: si ha allora il raggiungimento dell’identità di soggetto e oggetto come recupero dell’alienazione e trasformazione della Sostanza in Soggetto (tutto ciò che appare come “oggettivo” e “positivo” è prodotto dall’attività umana). Il compito della filosofia è appunto di trasformare la sostanza in soggetto, l’oggettività data in oggettivazione del soggetto stesso.

Se passiamo ora al secondo dei due aspetti che ci eravamo proposti di indagare, ossia l’esplicito rigetto hegeliano del cosmo capitalistico, è sul duplice tema della *Sittlichkeit* e della critica dell’“atomismo sociale” del “sistema dei bisogni” della *bürgerliche Gesellschaft* che occorre soffermare l’attenzione. Il nesso con il problema della *Darstellung* della *philosophische Wissenschaft* è evidente. Nella *Rechtsphilosophie*, delle tre sezioni dedicate alla *bürgerliche*

*Gesellschaft*⁷⁹³, la prima si occupa dei bisogni e degli antagonismi della società civile abbandonata a se stessa, mentre la seconda e la terza trattano dei rapporti in essa giuridicamente regolati grazie all'azione della forza etica dello Stato⁷⁹⁴, che pone ordine nel caos del sistema economico. Regno dell'utile economico e terreno dell'autonomizzazione dell'economia promossa dal pensiero liberale, la "società civile" di per sé intesa è tratteggiata da Hegel⁷⁹⁵, per un verso, come il luogo delle singole soggettività sradicate, ripiegate su se stesse e monadicamente "senza finestre", e per un altro verso come la relazione utilitaristica che si viene a instaurare tra questi individui in forza del mercato come spazio di contrattazione e di nessi finalizzati al tornaconto personale.

Nel contesto dell'utilitarismo come "involucro" metafisico che avvolge l'*homo oeconomicus*, si crea quella rete di individualità autonome tenute insieme dall'*egoismo universale* che già Fichte aveva identificato come il vero motivo della peccaminosità dell'epoca: "*il fine egoistico (der selbstsüchtige Zweck)* – scrive Hegel nel paragrafo 183 delle *Grundlinien* –, condizionato in tal modo dall'*universalità (Allgemeinheit)*, fonda un *sistema di dipendenza onnilaterale (System allseitiger Abhängigkeit)*"⁷⁹⁶. La *Vorstellung* promossa dall'intelletto astratto, il soggiornare nella contraddizione senza identificarla, è la forma propria del pensiero illuministico e della sua rinuncia alla dimensione della totalità processuale, con la conseguente autonomizzazione del momento del negativo "astratto" dal processo di cui è parte.

Rispetto all'*altruismo particolare* della famiglia – primo momento della *Sittlichkeit* –, che è unione immediata e naturale dei sessi al fine della procreazione e dell'allevamento della prole, la società civile corrisponde per Hegel al regno dell'*egoismo universale*, configurandosi come *System der Bedürfnisse* mediati reciprocamente che si regge sull'antagonismo di individui miranti ciascuno al proprio interesse individuale. In questa determinazione dell'egoismo, emerge l'intreccio che connette la società civile, l'endiadi di *abstrakter Verstand* e la *Vorstellung*: frutto dell'intelletto, che fraziona la realtà, mostrandone le singole porzioni indipendenti le une dalle altre, la società civile è il regno dell'interesse egoistico di chi vede le parti ma non il tutto che le ospita, senza poter in questo modo decrittare con la *Darstellung* filosofica la contraddizione che avvolge la *bürgerliche Gesellschaft*, quel luogo in cui "la *particolarità per sé (Besonderheit für sich)*, in quanto appagamento onnilaterale dei propri bisogni,

dell'arbitrio accidentale e del capriccio soggettivo, nei suoi godimenti distrugge se stessa e il proprio Concetto sostanziale”⁷⁹⁷.

Nella *bürgerliche Gesellschaft*, infatti, le prestazioni dell'intelletto astratto promuovono, per un verso, la delegittimazione del sapere della totalità e, per un altro, l'interesse del particolare empirico contro l'universale, con la conseguenza che diventa possibile sostenere che “nella società civile, l'Idea si è perduta nella particolarità”⁷⁹⁸, nella pluralità atomistica delle parti irrelate e irriducibilmente conflittuali. Ne nasce un mondo sociale frantumato, a cui sono consustanziali la disuguaglianza sociale e la divisione in classi, un regno in cui si concentrano “in poche mani ricchezze sproporzionate”⁷⁹⁹: “in queste opposizioni e nel loro complicato intreccio, la società civile offre anche lo spettacolo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica”⁸⁰⁰.

È in questa cornice che si colloca la *critica hegeliana dell'economia politica inglese* come scienza dell'*abstrakter Verstand*⁸⁰¹, al centro del paragrafo 189 delle *Grundlinien*. Per un verso, Hegel elogia la nuova scienza economica, che ha reso possibile una più profonda comprensione della società rispetto ai modelli esplicativi proposti dalla morale e dalla religione tradizionali; per un altro verso, però, egli non occulta la sua valutazione critica di fondo, per cui l'approccio economico dell'economia politica resta l'approccio parziale e non concreto della *Vorstellung* dell'intelletto astratto che non sa pensare il particolare empirico in connessione dinamica con l'universale. Essa è in grado di spiegare la genesi del “sistema dei bisogni” moderno, il quale però – contrariamente a quanto sostenuto dall'economia politica – non coincide *tout court* con l'*objektiver Geist*, con l'oggettivazione storica della società nel suo complesso:

“L'economia politica (*Staatsökonomie*) è una delle scienze che, sorte in epoca moderna, vi hanno trovato il loro terreno più adatto. Il suo sviluppo mostra lo spettacolo interessante di come il pensiero (v. Smith, Say, Ricardo), a partire dall'infinita moltitudine di fatti particolari che innanzitutto gli si presentano davanti, rintracci i principi semplici della Cosa ed espliciti l'attività dell'*intelletto* (*Verstand*) che governa la Cosa. Nella sfera dei bisogni, mentre da un lato l'elemento di conciliazione consiste nel conoscere questa parvenza di Razionalità che è insita e attiva nella Cosa, dall'altro lato, per contro, è appunto questa parvenza il campo in cui l'intelletto, con i suoi fini soggettivi e le sue opinioni morali, sfoga il proprio malcontento e il proprio *moralismo stizzoso* (*moralische*

Verdrießlichkeit)”802.

È sullo stesso fondamento di critica del particolarismo astratto dell’intelletto che Hegel, nel paragrafo 198 delle *Grundlinien*, individua nella “divisione dei lavori”803 (*Teilung der Arbeiten*) la cifra dell’*Abstraktion* posta in essere dal moderno sistema economico, in cui la logica della disgiunzione e della frammentazione viene portata alle sue estreme conseguenze nella forma dell’assegnazione a ogni lavoratore di un’unica, monotona e alienante operazione da svolgere per l’intera giornata lavorativa, secondo un tema sviluppato anche nell’*Enzyklopädie* (§§ 525-526804).

Con più di un secolo di anticipo rispetto agli autori della *Frankfurter Schule*, Hegel smaschera, nelle pagine della *Phänomenologie*, la *dinamica dialettica* dell’Illuminismo, il suo capovolgersi in culto fideistico della ragione e del dato empirico, in cieca “furia del dileguare”805 (*Furie des Verschwindens*) e in assolutismo dell’intelletto astratto. Il filosofo di Stoccarda, del resto, evidenzia come l’ateismo encomiato dai *philosophes* sia profondamente ambiguo: esso non corrisponde alla mera dichiarazione dell’inesistenza del Dio dei cieli, ma si configura piuttosto come la perdita di interesse per la questione della verità e, simmetricamente, come fede irrazionale nell’onnipotenza dell’intelletto. A questa *perdita di interesse funzionale al predominio dell’utile*, Hegel non reagisce ribadendo la verità nella vecchia forma religiosa, né negandola nella nuova forma – che è poi la stessa ma di segno opposto – dell’Illuminismo: al contrario, la dota di un *nuovo fondamento filosofico*, riaffermando su nuove basi il carattere veritativo della conoscenza filosofica come scienza dell’intero.

Il mondo della società civile autonomizzata ad opera dell’Illuminismo corrisponde a un ritorno alla “certezza sensibile” contrabbandata come unica verità: in questo modo, la coscienza “ritorna adesso a questa realtà dopo avere fin qui percorso per intero il cammino della propria esperienza”806 e “questa nuova certezza sensibile non è più *opinione* (*Meinung*), ma è piuttosto la *verità assoluta* (*absolute Wahrheit*)”807, che non può essere discussa né sottoposta a critica. Il razionalismo illuministico si capovolge così, dialetticamente, in fede intollerante e in sacralizzazione del dato di fatto. È in questa riconversione della verità filosofica in certezza dell’intelletto che può dispiegarsi l’*egemonia dell’utile* – “ogni cosa è *utile* (*nützlich*)”808 – poiché, se sciolta dall’intero che la ospita, ogni

parte è tanto in sé quanto per un altro”⁸⁰⁹ e, per ciò stesso, risulta *vera in quanto utile*. La verità delle parti scomposte dall’intelletto risiede nella loro *utilizzabilità*, in coerenza con le algide leggi del *mos oeconomicus* del *Verstand* calcolante: ne scaturisce il *perpetuum mobile* del mutamento alienante dell’io in cosa e della cosa in io.

L’uomo stesso smarrisce il suo valore autonomo e diventa una “cosa”, una merce tra le merci, tanto più importante quanto più utile: “come ogni cosa è utile all’uomo, così anche l’uomo ha il carattere dell’utilità, e la sua determinazione è quindi quella di rendersi membro *universalmente utile* (*gemeinnützlich*) e utilizzabile della truppa”⁸¹⁰. La velata accusa che Hegel muove all’Inghilterra empirista e utilitarista sostenendo l’impossibilità, per un popolo, di essere civile senza metafisica è, per ciò stesso, una critica del dispositivo di autonomizzazione feticistica del mercato e di delegittimazione del sapere filosofico⁸¹¹.

Con il suo principale comandamento – “le cose sono puramente e semplicemente utili, e vanno considerate soltanto in base alla loro utilità”⁸¹² – l’Illuminismo si capovolge in “regno animale dello Spirito”⁸¹³ (*geistiges Tierreich*), nella “cosificazione” universale sotto il segno della merce. Ne scaturisce, appunto, quell’anarchia commerciale denunciata da Fichte, rispetto alla quale il solo antidoto possibile è offerto dalla destrutturazione del soggetto atomistico-egoistico e dalla riproposizione dell’egemonia del politico come base per una nuova comunità solidale:

“Contro la regolazione superiore da parte della potenza pubblica, dunque, l’interesse particolare invoca appunto la libertà dell’industria e del commercio. Sennonché quanto più ciecamente è sprofondato nel fine egoistico, tanto più esso ha bisogno di tale regolazione per essere ricondotto all’universale, per mitigare i pericolosi sussulti improvvisi e per accorciare la durata dell’intervallo in cui i *conflitti* (*Kollisionen*) devono conciliarsi sulla via di una *necessità inconsapevole* (*bewusstlose Notwendigkeit*)”⁸¹⁴.

La coscienza infelice del *pensiero borghese ma non capitalistico* (e dunque già sempre potenzialmente anticapitalistico) di Hegel risiede nella sua esplicita codificazione – architrave della sua riflessione – della necessità di abbandonare la *Besonderheit* del sistema dei bisogni, e dunque la propria particolare collocazione sociologica che lo indurrebbe ad accettare supinamente l’ordine utilitaristico, per aderire all’*universale reale*, rovesciamento dell’egoismo – e dunque del

particolarismo – universalizzato della *bürgerliche Gesellschaft*. Il particolare a cui Hegel dovrebbe empiricamente aderire – la società che elegge l'utile a criterio assoluto – è identificato nella sua contraddittorietà dalla ragione speculativa, che lo contestualizza nel movimento dialettico della Totalità e che, *eo ipso*, ne decifra lo statuto di mera negatività funzionale al dispiegamento della libertà universale di cui quel momento è la negazione e, insieme, la necessaria precondizione.

Come l'adesione alla *Sittlichkeit* contro la *Moralität* implica la tematizzazione di un soggetto comunitario e storicamente determinato, così il riconoscimento dello *Staat* come realizzazione etica superiore rispetto alla *bürgerliche Gesellschaft* comporta l'egemonia dell'istanza politica su quella economica. Se è vero che, fin dai *Fragmente über Volksreligion und Christentum*⁸¹⁵ (1794), il privato degli atomi sociali è sempre identificato con il momento negativo, laddove il pubblico della comunità etica costituisce quello positivo, è anche vero che solo con la codificazione dello Stato come momento supremo dell'eticità e della sintesi sociale trova la sua massima espressione il principio del *primato della reale comunità umana* sulla falsa universalità dell'egoismo universale dell'aggregato atomistico connesso dall'"insocievole socievolezza".

Nella "totalità etica" (*sittliche Einigkeit*) il tutto viene prima delle parti ("secondo natura il popolo è precedente al singolo"⁸¹⁶) ed è superiore rispetto ad esse: di qui la polemica di Hegel contro i teorici del "contratto sociale", nella misura in cui quest'ultimo non è che una surrettizia trasposizione di un istituto proprio del diritto privato nella superiore sfera del diritto pubblico, "nell'assoluta maestà della totalità etica"⁸¹⁷. L'errore dei *contrattualisti* è duplice, perché essi concepiscono la superiore sfera pubblica secondo i parametri del privato e, insieme, in coerenza con i dettami dell'intelletto astratto, finiscono per assumere l'individuo astratto-formale come *prius* logico e cronologico rispetto all'eticità comunitaria, aprendo teoricamente la strada all'individualismo utilitaristico.

Seguendo Bobbio, "la filosofia del diritto di Hegel era stata della scuola del diritto naturale non solo la dissoluzione ma anche, in un certo senso, il compimento"⁸¹⁸, perché, per un verso, rigetta in modo risoluto le categorie con cui il giusnaturalismo elabora la propria teoria dello Stato (il concetto di stato di natura, di contratto sociale, di associazione volontaria, ecc.), liquidandole per via dell'individualismo atomistico di cui si sostanziano, e, per un altro verso, "invera",

fondandola su nuove basi, la razionalità assoluta dello Stato: la verità razionale dello Stato non coincide più con la verità del calcolo dell'intelletto astratto hobbesiano, ma con la ragione oggettiva che si cristallizza nelle istituzioni storiche e che ritma l'andamento del processo temporale di dispiegamento universale della libertà.

Del resto, non soltanto Hegel si oppone al movimento disgregatore che, lungo il piano inclinato che conduce all'odierno neoliberalismo, mira alla neutralizzazione dello Stato in favore del "sistema dei bisogni", ma corregge la tendenza del giusnaturalismo classico, che nello Stato individuava un momento, a sua volta, funzionale all'atomistica delle individualità. Con Hegel, la razionalità dello Stato è infatti connessa con l'ambito comunitario della "vita etica", prioritario rispetto al singolo individuo. Il filosofo di Stoccarda non appunta mai la sua critica contro il concetto di libertà individuale in quanto tale, ma piuttosto contro il duplice movimento della sua assolutizzazione e della neutralizzazione del superiore momento della libertà della comunità etica⁸¹⁹ ("niente è diventato più ordinario dell'idea che ciascuno debba limitare la sua libertà in relazione alla libertà degli altri"⁸²⁰).

L'espressività anticapitalistica del sistema di Hegel affiora dunque specialmente dal *comunitarismo universalistico* di cui è alfiere⁸²¹. Si tratta di un *universalismo dell'emancipazione*, perché centrato sull'assunzione della storia come teatro della dinamica immanente di liberazione universale. La posizione hegeliana risulta infatti innervata, in ogni sua articolazione, dalla duplice istanza comunitaristica e universalistica: *comunitaristica*, nella misura in cui rifiuta di tematizzare l'etica prescindendo dalla sua concreta dimensione storico-comunitaria (di qui la graffiante requisitoria contro il *Sollen* della *schöne Seele* proprio della *Moralität* kantiana del singolo soggetto astratto e destoricizzato); e *universalistica*, in quanto propone un modello razionalistico di progressiva universalizzazione dei comportamenti e della libertà. Le due istanze kantiane del *Sollen* e della "morale delle intenzioni" vengono da Hegel rigettate come prodotti dell'*abstrakter Verstand*, in quanto presuppongono, come loro portatore, un soggetto astratto e formale, sradicato rispetto all'*ethos* comunitario⁸²².

Se l'intelletto astratto trova il proprio privilegiato campo politico nella società civile autonomizzata, la ragione filosofica, dal canto suo, si rivolge alla totalità etica della vita comunitaria. Funzionale a un soggetto storico, comunitario, politico e *naturaliter* eteronomo, la

Sittlichkeit è “l’Idea della libertà nel senso del Bene vivente”⁸²³ (*die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute*), ossia l’insieme dei costumi sociali che formano il tessuto connettivo indispensabile di ogni comunità umana. Quest’ultima viene ripensata e rifondata da Hegel su basi nuove, razionali, universalistiche e dialettiche, con un completo ed esplicito congedo dalle vecchie fondazioni (si spiega così, peraltro, l’estraneità hegeliana al partito dei vecchi ceti che, in Prussia, sosteneva Metternich). D’altro canto, la diatriba che vede contrapposti Hegel e Schelling non è solo un civile scontro accademico tra due differenti profili teorici, ma un *Kampfplatz* tra la costruzione della dialettica come “ossatura” di un nuovo mondo etico e la fuga verso l’irrazionalismo e la conseguente accettazione della logica illogica della nuova struttura del mondo⁸²⁴. In questo senso, con le parole di Lukács, Hegel resta “il grande avversario degli irrazionalisti”⁸²⁵.

Incompatibile tanto con il *soggetto astratto* della linea “formalistica”, quanto con l’*homo oeconomicus* prodotto a propria immagine e somiglianza dall’utilitarismo, quanto, ancora, con il *soggetto disgregato* che viene costituendosi lungo l’asse teorico che porta da Hume a Nietzsche e a Deleuze, il soggetto etico hegeliano – erede diretto dello ζῶον πολιτικὸν aristotelico⁸² – trova la propria realizzazione suprema nei *Sitten* della sua comunità e “sta quindi in rapporto con le potenze etiche come con ciò che gli è sostanziale, come con doveri vincolanti per la sua volontà”⁸²⁷. La libertà non corrisponde a un astratto “dover essere” da inseguire individualisticamente, ma è al contrario un “mondo dato”⁸²⁸ (*vorhandene Welt*), una consolidata gamma di costumi storicamente determinati nella comunità di appartenenza.

Lo Stato stesso – con il suo *altruismo universale* – diventa il luogo della realizzazione della *Sittlichkeit*, poiché proietta su scala universale l’altruismo particolare della famiglia mediato dal negativo dell’egoismo universale del sistema dei bisogni. In virtù dell’egemonia del politico che lo caratterizza, lo Stato neutralizza le spinte disgregatrici proprie dell’anarchia del mercato e garantisce la stabile esistenza della comunità. Come precisa Hegel, “lo Stato è la realtà dell’idea etica”⁸²⁹ (*der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee*), “lo Spirito etico in quanto volontà sostanziale”⁸³⁰ (*der sittliche Geist, als der substantielle Wille*) e “il Razionale in sé e per sé”⁸³¹ (*das an und für sich Vernünftige*). L’*objektiver Geist* subordina non tanto il mercato allo Stato, quanto piuttosto l’istanza economica a un *superiore momento di sintesi sociale*, prospettando un’economia

“incorporata” nel tessuto sociale del mondo etico, contro l’inversione operata dall’utilitarismo tramite l’egemonia della società civile sullo Stato:

“Se lo Stato viene scambiato per la società civile, e se quindi la sua destinazione viene posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora l’interesse dei singoli in quanto tali diviene *il fine ultimo (der letzte Zweck)* per cui essi sono uniti, e, a un tempo, il fatto di essere membro dello Stato finisce col dipendere dal capriccio individuale”⁸³².

Nel nesso simbiotico, già codificato da Fichte, di sviluppo individuale e della comunità, diventa possibile un’*universalizzazione veramente umana*, che non sia solo la caricatura mercatistica che universalizza unicamente la forma di merce, uniformando tutti gli esseri umani al solo modello reificato del produttore e del consumatore.

4.6 “Un trionfo della scienza tedesca”: Marx idealista

“L’uomo è nel senso più letterale del termine uno ζῷον πολιτικόν, non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società”.
(K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*)

“La materia del materialismo storico, lungi dall’essere esterna ed opposta alla Idea di Hegel, vi è dentro compresa, anzi è una cosa medesima con essa”.
(G. Gentile, *La filosofia di Marx*)

Coestensivo rispetto all’intero sviluppo temporale della logica del mondo a struttura capitalistica e, per ciò stesso, vivo più che mai nell’odierna fase speculativa, il pensiero di Marx presenta una tale eccedenza rispetto a quello che nel Novecento in suo nome è stato compiuto che è possibile prevedere che la sua storia, a differenza di quella del marxismo, non sia affatto terminata. Peraltro, con l’inglorioso crollo dei regimi che si erano a torto o a ragione richiamati al suo progetto di emancipazione universale, Marx è oggi tornato oggetto di una *libera ermeneutica*, sottratta a “dogmi di partito” ed estranea a ogni *hic sunt leones*, senza che ciò implichi, in ogni caso, una sottovalutazione della naturale *espressività politica* del suo discorso. Di qui la necessità di *se débarrasser du marxisme*⁸³³, di congedarsi dai pregiudizi inerzialmente accettati e di interrogare in modo radicale il *corpus* dell’opera marxiana, operando, dove necessario, un *riorientamento gestaltico*⁸³⁴.

Non si tratterà, in queste pagine, di ripercorrere il pensiero e l'opera di Marx, né il suo articolato e tutt'altro che lineare *Denkweg* o gli aspetti da cui è bene congedarsi (*quandoque bonus dormitat Homerus!*): ad esso ci siamo più volte richiamati nel corso della nostra trattazione, poiché rappresenta – mediato dall'ontologia hegeliana – la stella polare del nostro lavoro. Ci proponiamo, piuttosto, di delineare i tratti di *continuità della riflessione marxiana rispetto alle posizioni di Fichte e di Hegel*, al fine di chiarire in che senso essa possa essere annoverata come episodio della *coscienza infelice borghese dell'idealismo*.

Con l'opera di Marx, raggiunge il suo pieno sviluppo la figura dell'*intellettuale borghese* schierato al fianco della lotta del servo per l'*Anerkennung* del lavoro schiavistico (estorsione di pluslavoro, lavoro alienato, sfruttamento, ecc.), in quel processo che, sul piano biografico, si snoda dal *clinamen* di Marx rispetto alla propria empirica collocazione sociologica, alla stesura del *Manifest* (1848) come piattaforma programmatica per un agire rivoluzionario, fino all'esperienza della Prima Internazionale (1864-1872) come punto culminante della sinergia tra pensiero e azione anticapitalistici. Con Marx le due figure interconnesse della coscienza infelice e della lotta per il riconoscimento si fondono virtuosamente e convivono in un nesso simbiotico, nella misura in cui l'una sfuma nell'altra: la coscienza infelice trapassa in lotta *con* e *per* il servo, in vista dell'emancipazione universale.

Occorre tuttavia affrontare preliminarmente uno dei non pochi pregiudizi a cui è legato il nome di Marx, pregiudizio secondo il quale il suo pensiero andrebbe considerato come una forma radicale di materialismo anti-idealistico⁸³⁵. Che Marx si autocertificasse come materialista è un fatto a tal punto evidente da non richiedere ulteriore discussione. Occorre però, tramite l'esercizio del “dubbio iperbolico” cartesiano, chiedersi se tale autocertificazione corrisponda al vero. Con un'anticipazione dei risultati della psicanalisi freudiana, secondo cui il soggetto ricostruisce la propria storia tramite rimozioni e fisiologici autofraintendimenti, è Marx in persona a metterci in guardia circa la presunta veridicità delle dichiarazioni del soggetto su se stesso: “non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso”⁸³⁶.

Il primo interrogativo che occorre sollevare riguarda allora la natura del presunto materialismo di Marx: a quale tipo di *materia* esso fa riferimento? L'interrogativo, se preso sul serio, porta alla conclusione

che ci troviamo al cospetto di un *materialismo senza materia*⁸³⁷, un materialismo in cui la materia svolge una funzione eminentemente *metaforica*, alludendo alla “materialità” della prassi trasformatrice, degli scontri di classe che si svolgono sul terreno della società civile, della dialettica tra piano strutturale e piano sovrastrutturale, dell’ateismo a tinte feuerbachiane, della contrapposizione tra il formalismo della libertà politica e la concretezza “materiale” della schiavitù sociale, del rifiuto di disancorare il pensiero dalla concreta dimensione storica e sociale⁸³⁸. Sembra possibile dire della materia in Marx ciò che Metastasio sosteneva circa la fede degli amanti: “che vi sia ciascuno lo dice, *dove sia nessuno lo sa*”.

Prima di illustrare i motivi che dovrebbero indurre a ricollocare Marx come “idealista nato”⁸³⁹, secondo la formula di Gentile, occorre però mostrare la genesi reale del pregiudizio che ha legato per più di un secolo il pensiero marxiano al materialismo. Tale genesi deve essere posta in relazione, per un verso, con l’ambigua definizione di *materialistische Geschichtsauffassung* attribuita dallo stesso Marx al proprio pensiero incendiario e, per un altro verso, con la coerentizzazione sistematizzante che di esso è stata operata, freudianamente, in quella “scena originaria” (1875-1895) del marxismo costituita dalle elaborazioni teoriche di Engels e di Kautsky. Lungi dall’essere il “secondo violino” di Marx – come con modestia amava dire di se stesso –, Engels fu l’autore del “libretto d’opera” del marxismo, non solo perché ridefinì in forma sistematica i frammenti eterogenei del “cantiere” marxiano, laboratorio incandescente di idee folgoranti non coerentizzate, ma perché fondò il marxismo su basi che poco o nulla avevano a che fare con l’originario progetto marxiano. Come abbiamo argomentato altrove⁸⁴⁰, *Engels sta a Marx come Paolo di Tarso sta a Cristo*.

Il marxismo fondato da Engels e da Kautsky viene costituendosi su un paradosso strutturale⁸⁴¹: da un lato, nella chiusa del suo *Ludwig Feuerbach* (1886), Engels sostiene che “il movimento proletario è l’erede della filosofia classica tedesca”⁸⁴² e, dall’altro, in modo contraddittorio, respinge il cuore della filosofia classica tedesca, ossia la sua struttura di *philosophische Wissenschaft* con carattere veritativo autonomo, e fonda il marxismo come scienza empirica dell’*abstrakter Verstand*, con un inatteso ritorno a Kant e una *derubricazione della filosofia a gnoseologia*. In questa commedia degli equivoci in cui viene prendendo forma il marxismo – e che trova un suo momento di ulteriore approfondimento in Lenin –, la riduzione engelsiana dello

spazio veritativo della filosofia a quello ancillare della gnoseologia si determina in due punti: a) nella “teoria del rispecchiamento” come teoria positivistica della conoscenza di una realtà materiale data a prescindere dal soggetto; b) nella ricostruzione dicotomica della storia della filosofia occidentale come scontro tensionale tra materialismo e idealismo, intesi a loro volta non in chiave ontologica, ma in maniera meramente gnoseologica, nei termini del cosiddetto “primato dell’essere sul pensiero” (materialismo) o, alternativamente, del cosiddetto “primato del pensiero sull’essere” (idealismo). In questo modo, veniva palesemente frainteso tanto il “materialismo storico” di Marx, quanto l’idealismo di Fichte e Hegel.

Abbandonato il codice della filosofia classica tedesca, il marxismo assumeva lo *statuto gnoseologico del kantismo* e la *previsionalità positivistica delle scienze della natura* (materialismo dialettico), con quella pretesa di conoscere le leggi “naturali” dello sviluppo e del crollo della società capitalistica che permetterà alla classe operaia di sublimare la propria sempre più massiccia impotenza storica in una teoria religiosa dell’ineluttabile evoluzione dal capitalismo al socialismo⁸⁴³. La stessa polemica leniniana contro gli “empiriocriticisti” si spiega in questo orizzonte di senso e non può certo essere interpretata come una mera discussione gnoseologica: con la loro pretesa di limitare le ingenuità pretese del positivismo materialistico e naturalistico, e di delegittimare per ciò stesso il presunto valore “assoluto” delle leggi scientifiche, gli empiriocriticisti destrutturavano, in pari tempo, l’idea marxista della transizione dal capitalismo al socialismo come legge assoluta, indipendente dalla coscienza e analoga alle leggi delle scienze naturali.

In questa assolutizzazione del sapere dell’intelletto astratto, Engels, Kautsky e lo stesso Lenin si trovano a essere, contro le loro aspettative e convinzioni, *allievi più di Comte che di Marx*, poiché sono integralmente comteani i loro presupposti: a) l’emergenza epistemologica del campo della scienza positiva, con neutralizzazione della metafisica e della teologia; b) l’unificazione metodologica delle scienze della natura e delle scienze sociali; c) la riduzione delle differenti scienze sociali a una sola scienza sociale metodologicamente unificata e ricalcata sul modello delle scienze empiriche. *Toto genere* comteano è anche il movimento con cui questi autori neutralizzano le precedenti “totalità espressive” (metafisiche e teologiche) per poi operare una metamorfosi della scienza stessa in nuova totalità espressiva assolutizzata, poco importa se in forma teologico-

metafisica (la comteana “chiesa positiva”) o in forma ideologica (Engels, Kautsky, Lenin).

Possiamo adesso soffermarci, contrastivamente, su alcuni nodi problematici interni al pensiero di Marx che dovrebbero indurre a riflettere non solo, genericamente, sui debiti da lui contratti con l'idealismo, ma, in modo più radicale, sulla natura largamente idealistica della sua riflessione. Ci concentreremo soprattutto su due questioni decisive per comprendere la funzione espressiva del pensiero critico⁸⁴⁴ marxiano (nonché la sua distanza dal successivo dogmatismo marxista) e la sua continuità rispetto all'asse idealistico fichtiano-hegeliano. Proveremo a mostrare come le due grandi matrici del pensiero marxiano – a cui se ne possono affiancare parecchie altre, sia pure in posizione subordinata – debbano essere individuate nella *filosofia della prassi di Fichte* e nella *scienza filosofica dell'intero di Hegel*.

Per inquadrare il problema, prenderemo le mosse da due citazioni. Il 20 febbraio del 1866, in una lettera a Engels, Marx presenta *Das Kapital* e, con esso, il proprio pensiero come “un trionfo della scienza tedesca”⁸⁴⁵ (*ein Triumph der deutschen Wissenschaft*). E già il 12 novembre del 1858 aveva preannunciato che uno dei compiti per il futuro consisteva nell'elaborazione di un’“economia come scienza *nel senso tedesco (im deutschen Sinn)*”⁸⁴⁶. La precisazione “geografica” di Marx, il suo chiarire che la scienza a cui si riferisce è quella *tedesca* (e non la *science* inglese dell'intelletto astratto), e dunque la *philosophische Wissenschaft* fichtiana ed hegeliana, non soltanto ci aiuta a gettare luce sulle ambiguità strutturali tra cui oscilla la riflessione marxiana, ma costituisce il possibile punto di partenza per una nuova considerazione dell'opera marxiana nel suo complesso.

Il primo agosto del 1846, Marx aveva scritto all'editore Leske di Darmstadt per chiarirgli il piano della *Deutsche Ideologie*, il manoscritto che sarà abbandonato alla “critica roditrice” dei topi delle cantine. Il piano dell'opera – spiega Marx nella lettera – consiste nella demolizione della filosofia tedesca, operazione propedeutica per la costituzione di una nuova “critica dell'economia politica” e di una scienza empirica delle *Produktionsweisen*: “questo è necessario per preparare il pubblico al punto di vista della mia economia, la quale si contrappone risolutamente a tutta quanta la *scienza tedesca (deutsche Wissenschaft)* fino a oggi”⁸⁴⁷. Ci troviamo al cospetto di un'aporia: nel 1846 Marx scrive di voler abbandonare la scienza tedesca (esplicitamente identificata con l'idealismo bersagliato nella *Deutsche*

Ideologie) e, successivamente, nel 1858 e nel 1866, qualifica il proprio lavoro come *ein Triumph der deutschen Wissenschaft*. Perché questo riorientamento?

La tesi althusseriana della *coupure épistémologique* impone una seria riflessione sulla transizione marxiana, con la *Deutsche Ideologie*, a una scienza empirica, non più filosofico-idealistica, delle *Produktionsweisen*. Nel manoscritto del 1845-1846 sembrerebbe consumarsi, almeno nelle intenzioni di Marx, la rottura con ogni forma residua di scienza tedesca, come è corroborato tanto da quell’“abbandonare il terreno della filosofia”⁸⁴⁸ (*den Boden der Philosophie verlassen*) che fa da stella polare all’opera, quanto dall’esigenza, più volte ribadita, di costituire una scienza *reale e positiva*. Come nel caso della *materia*, occorre però chiedersi che genere di *scienza* sia quella tenuta a battesimo dalla *Deutsche Ideologie*.

Stando all’autocertificazione di Marx – da Althusser assunta come indubitabile – si tratterebbe di una scienza empirica della storia, che muove da individui empirici che operano praticamente: “noi conosciamo una sola scienza, la scienza della storia”⁸⁴⁹, con la conseguenza per cui “occorre uscire dalla filosofia e impegnarsi, come individuo comune, a esaminare il reale”⁸⁵⁰. Mentre la filosofia è speculazione contemplativa e ideologica, la scienza ricercata da Marx muove da “presupposti effettivi”⁸⁵¹ (*wirkliche Voraussetzungen*), “constatabili in maniera meramente empirica”⁸⁵², con un’insistenza parossistica sul “dato di fatto” e sull’“empirico” come tratti distintivi del *modus operandi* della nuova scienza.

E, non di meno, il congedo dalla filosofia compendiato nella formula *den Boden der Philosophie verlassen* si risolve, in modo contraddittorio, in un inconfessato permanere nella “forma filosofia”, come emerge non appena si consideri la natura dell’oggetto della nuova scienza empirica. Non si tratta, infatti, di un oggetto circoscritto, quale è quello di cui ogni singola scienza empirica è chiamata a occuparsi a seconda del suo settore disciplinare. Al contrario, il riferimento è il *totum* storico (la “scienza della storia”), una *totalità dinamica e processuale*, che racchiude la globalità delle manifestazioni sociali considerata nei suoi slittamenti storici. La *Deutsche Ideologie* è costellata di passaggi che attestano questa vocazione alla decifrazione della totalità storica: la nuova *Geschichtsauffassung* “permette pure di raffigurare la faccenda nella sua globalità (*die Sache in ihrer Totalität*)”⁸⁵³ e si contraddistingue

per il tentativo di “assumere *quale base dell'intera storia (als Grundlage der ganzen Geschichte)* la forma dei rapporti connessa con quel modo di produzione e che da esso trae origine”⁸⁵⁴.

Nel delineare il più importante ufficio della nuova scienza, Marx finisce dunque per segnalare un compito che non soltanto esula da ogni scienza positiva, ma che è evidentemente connesso con il programma della *philosophische Wissenschaft* fichtiano-hegeliana. Ne scaturisce un paradosso, peraltro già diagnosticato da Giovanni Gentile, che pure non aveva ancora potuto leggere né i *Manoscritti parigini* né l'*Ideologia tedesca*: questa scienza antimetafisica che aspira a essere una *wirkliche, positive Wissenschaft* “ha per oggetto *tutta la storia*”⁸⁵⁵ e non “la sola storia accaduta”⁸⁵⁶, a tal punto da tematizzare anche la storia dell'avvenire, l'avvento del comunismo come esito ed “enigma risolto”⁸⁵⁷ della logica immanente del ritmo storico.

Nell'atto stesso con cui aspira a istituire una nuova scienza – anti-filosofica e anti-hegeliana –, Marx riprecipita dunque nella *filosofia hegeliana*, della cui forza di gravità continua a essere prigioniero per il metodo dialettico, per l'*Aufhebung*, per l'uso della *contraddizione* e, soprattutto, per il persistente ricorso alla categoria di Totalità. L'hegelismo risulta lampante non solo nel *metodo dialettico* a cui il pensatore di Treviri continua a ricorrere nelle opere successive al 1845, ma anche nell'*oggetto* delle sue indagini: non si tratta di un mero “rovesciamento” della dialettica hegeliana, come lo intenderà lo stesso Marx in *Das Kapital*, ma piuttosto di una sua applicazione a un oggetto diverso, la *totalità ontologica della società umana* concepita come un tutto in movimento, spinto da contraddizioni verso il proprio “autotoglimento” e la propria successiva autorealizzazione.

Quella attuata da Marx è allora un'*assolutizzazione idealistica del processo storico*, concepito come il portatore di un'universalizzazione etica dell'umanità: quest'ultima è intesa, a sua volta, come una Totalità contraddittoria perché innervata dal conflitto tra due classi, a loro volta pensate come attori metafisici della *Weltgeschichte*. Lo iato tra totalità e “scienza empirica” risulta tanto più evidente se si considera che Marx si riferisce a un “nesso” (*Zusammenhang*) tra la produzione e le forme sociali, politiche e ideologiche di una data società in un dato momento storico. Quale scienza empirica potrà mai essere capace di uno sguardo olistico, che faccia presa *diacronicamente* sul *totum* storico (presente, passato e futuro) e *sincronicamente* sulla totalità sociale, storica e politica di una società

in un dato momento del suo sviluppo?

La *Deutsche Ideologie*, che nelle intenzioni di Marx doveva essere un'“autochiarificazione” (*Selbstverständigung*), assume invece inaspettatamente lo statuto di un “autofraintendimento” relativo sia al presunto “superamento” della forma filosofia, sia al concetto della “scienza” a cui è approdata. L'opera si regge, infatti, su una sempre reiterata sovrapposizione della scienza in senso positivistico con la scienza intesa come *philosophische Wissenschaft*, ossia come “scienza tedesca”, come “sapere assoluto” della Totalità spiegata a partire da un solido principio.

Questa equivoca sovrapposizione è, del resto, favorita dall'ambigua e spesso fuorviante interpretazione che Marx, a partire da *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, prospetta dell'idealismo hegeliano come egemonia delle idee sulla realtà: con buona pace di Marx, l'Idea di Hegel non è un insieme di opinioni o di concezioni del mondo, ma è la totalità espressiva della realtà storica ed è dunque l'unità inscindibile di “struttura” e “sovrastruttura”, ossia ciò che Marx intende per *dialettica*, il punto di vista della totalità. L'aveva già sottolineato Gentile, sostenendo che come l'Idea hegeliana non è qualcosa di opposto alla realtà, ma è l'essenza stessa del reale, così “la materia del materialismo storico, lungi dall'essere esterna ed opposta alla Idea di Hegel, vi è dentro compresa, anzi è una cosa medesima con essa”⁸⁵⁸.

Con la “scienza della storia” posta in essere da Marx, ci troviamo al cospetto di una *Geschichtsphilosophie* che legge nei geroglifici del corso storico un movimento teleologico orientato a un futuro in grado di porsi come invero del processo e di donare un senso ai singoli accadimenti che lo costellano. L'hegeliana “astuzia della ragione” si riconfigura come “*astuzia della produzione*”: come per Hegel la storia è governata da un *Weltgeist* che la fa avanzare, determinando la transizione da un “mondo storico” a un altro e favorendo il dipanarsi progressivo della libertà tramite l'impiego degli individui e dei popoli come altrettante marionette, così per Marx è la *produzione* stessa a generare le condizioni essenziali per la realizzazione del fine universale della storia (l'*altruismo universale* della società comunista come superamento dell'*egoismo universale* della società di mercato), producendo non soltanto le condizioni concrete e oggettive, ma anche gli attori (gli “schiavi del salario”) che porteranno a termine l'impresa⁸⁵⁹.

Sussiste dunque una sorprendente simmetria tra il movimento di

pensiero della fichtiana *Wissenschaftslehre*, in tutte le sue stesure, e l'hegeliana *Phänomenologie des Geistes*, da una parte, e il corpus delle opere marxiane dopo il 1845, dall'altra. Tutti e tre questi progetti teorici orbitano attorno a un comune fuoco prospettico, l'esigenza di *abbandonare il terreno della filosofia tradizionalmente intesa per approdare alla scienza*, al “sapere assoluto”; pur con la differenza per cui, mentre Fichte e Hegel sono consapevoli tanto di ciò che stanno abbandonando quanto di ciò che stanno fondando, Marx precipita in autofrattendimenti di varia natura. Alla chiarezza intorno al *sapere superato*, non fa seguito un'analogia trasparenza circa il *sapere verso cui si sta muovendo*, nella misura in cui la scienza di cui si è in cerca continua a essere una “faglia sismica” tra positivismo e idealismo, contraddittoriamente in bilico com'è tra *science* inglese e *philosophische Wissenschaft* tedesca.

L'intera riflessione marxiana non farà altro che dibattersi in questa contraddizione originaria in cui viene costituendosi quel testo liminale che è la *Deutsche Ideologie*: l'elemento empirico – la ricerca economica, lo studio storico delle “forme di produzione precapitalistiche”, l'analisi antropologica e sociologica, ecc. – proprio della *science* verrà sempre innestato (in *Das Kapital* non meno che nei *Grundrisse*) nella più ampia cornice di una *philosophische Wissenschaft* che sottopone a critica l'insieme olistico della società capitalistica, prendendo di mira i suoi vari aspetti religioso, politico, sociologico, culturale, organicamente interconnessi. In termini kantiani, del resto, Marx non avrebbe mai potuto codificare il concetto di “modo di produzione”, nella misura in cui esso non è né un *fenomeno* né un *noumeno*, e non avrebbe potuto concepire lo stesso comunismo se non nei termini di un giudizio riflettente teleologico.

Anche in *Das Kapital* e nei *Grundrisse* la prospettiva idealistica resta la base su cui Marx costruisce il proprio progetto di critica dell'economia politica. Da un lato, Marx ritiene di aver scoperto “il nocciolo razionale entro il guscio mistico”⁸⁶⁰ della dialettica hegeliana, capovolgendola e facendola “camminare” sul terreno materiale della struttura e, dall'altro, costruisce – a partire dai *Grundrisse* – la sua analisi del modo di produzione capitalistico e delle sue determinazioni modellandole sulla *Wissenschaft der Logik* hegeliana. Il modo di produzione capitalistico viene così a essere, nel discorso marxiano, l'equivalente del *Begriff* della *Wissenschaft der Logik*.

Ci troviamo, con Marx, al cospetto di una *scienza idealistica della*

Totalità in una duplice accezione: nel senso della *Phänomenologie*, è una scienza filosofica del percorso dialettico che scandisce la storia fino al traguardo del sapere assoluto della propria autocoscienza assolutamente padrona di se stessa, perché – in una reale universalizzazione della libertà – finalmente affrancata dalle contraddizioni di cui è intessuto il cosmo capitalistico⁸⁶¹. Hegelianamente, “il commercio riceve il proprio significato cosmistorico”⁸⁶² perché – negativo che è insieme positivo –, con il falso universalismo degli egoismi globalizzati, pone le condizioni per la reale universalizzazione dell’emancipazione umana. Il fondamento della riflessione marxiana sta appunto in un’*idea unificata di umanità*, e dunque in una totalità concettuale espressiva unitaria di storia universale del genere umano, concepita come l’arena di processi strutturali di alienazione, disalienazione, conquista ed emancipazione temporalmente determinati (con *Sein und Zeit*, “l’Esserci esiste sempre come autenticamente o inautenticamente storico”⁸⁶³). Per Marx, come per Hegel, la “verità” non coincide più con il corretto accertamento dell’oggetto da parte del soggetto, ma si identifica con il processo storico di progressiva autocoscienza del soggetto stesso (l’umanità), della sua posizione nel cosmo sociale e delle contraddizioni che lo animano. In altri termini, se le scienze della natura procedono per progressivo accertamento, la storia umana avanza tramite conflitti per il riconoscimento e per l’autocoscienza universalistica progressiva.

Marx compie un’operazione teorica inedita, innestando la dialettica di Hegel nell’impianto della teoria del “valore-lavoro” di Smith. È, hegelianamente, il *primato della qualità sulla quantità* a consentirgli di innestare la categoria (qualitativa) di *Entfremdung* sulla categoria (quantitativa) di “valore” (*value*, *Wert*), aspetto che può essere compreso solamente dal punto di vista della *Wissenschaft der Logik*, poiché l’innesto della teoria filosofica dell’alienazione sulla teoria economica del valore comporta il primato della categoria qualitativa dell’alienazione sulla teoria quantitativa del valore e, nello stesso tempo, la fusione dialettico-ontologica di entrambe. L’ha sottolineato Heidegger, sostenendo che grazie alla categoria filosofico-hegeliana di *Entfremdung* Marx “raggiunge una dimensione essenziale della storia”⁸⁶⁴ (*in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht*), nella misura in cui fa esperienza dell’alienazione.

Trionfo della razionalità se analizzato nelle singole parti che lo compongono, il mondo capitalistico rivela la propria essenza di

totalità contraddittoria se esaminato olisticamente con la ragione della *philosophische Wissenschaft*, mostrandosi come un mondo capovolto in cui la produzione materiale potrebbe soddisfare i bisogni dell'intera umanità e, in coerenza con il "cattivo infinito" del profitto, viene invece dirottata verso l'illimitato accrescimento delle ricchezze di pochi. Lo stesso movimento con cui il capitale genera progresso, ricchezza e sviluppo lo porta a negare quelle risorse per la maggior parte dell'umanità; e questo in un paesaggio spettrale, in cui i veri protagonisti sono le merci. In questo senso, *Das Kapital* e i *Grundrisse* costituiscono *ein Triumph der deutschen Wissenschaft*, quasi come se Marx avesse finalmente preso atto della reale natura del proprio movimento di pensiero: l'"automistificazione" torna così, in ultimo, a capovolgersi in "autochiarificazione".

Occorre ora soffermarsi sulla "filosofia della prassi" di Marx, da Gramsci individuata come la cifra del suo pensiero. Nella riflessione marxiana, si vengono a intrecciare fecondamente due piani teorici eterogenei che, non di meno, nella loro relazione dinamica prospettano quella funzione espressiva unitaria data dall'incontro della *coscienza infelice che prende atto della contraddittorietà del Tutto* e della *lotta del servo per la trasformazione del reale*: per un verso, abbiamo un'"ontologia della produzione" che si fonda sul presupposto della scienza hegeliana della totalità contraddittoria che procede verso la propria *Aufhebung*; per un altro verso, la riflessione marxiana viene articolandosi nella forma di un'"ontologia della prassi" che si regge sulla *Wissenschaftslehre* fichtiana e sulla sua esigenza di trasformare il mondo. Se nell'ambito della prima ontologia, il "materialismo" allude al nesso reale tra piano materiale della produzione e piano ideale delle creazioni intellettuali, nella seconda esso rimanda metaforicamente alla prassi che trasforma il mondo anziché limitarsi a interpretarlo-rispecchiarlo. In entrambi i casi, sotto la vernice della metaforica materialistica, si nasconde un contenuto schiettamente idealistico.

Perfino nella dissertazione sulla *Naturphilosophie* di Democrito ed Epicuro non vi è traccia della materia propriamente detta e il discorso marxiano – integralmente pervaso di idealismo hegeliano – orbita attorno al problema della libertà della prassi e della critica, con l'esigenza della trasformazione del mondo compendiata nella formula "divenir-filosofico-del-mondo"⁸⁶⁵ (*philosophisch-werden-der-Welt*). Il presupposto della fisica epicurea, il *clinamen*, diventa così la metafora sia dell'adesione della coscienza infelice all'universalismo, sia della libera azione prassistica. Gentile ha adombrato il carattere

metafisico della filosofia della prassi marxiana muovendo dalla constatazione che il concetto di prassi, del “continuo farsi della realtà”⁸⁶⁶, è coesistente a ogni autentica forma di idealismo: è l’idealismo, e solo l’idealismo, a scorgere nella verità non un dato di fatto da conoscere, rispecchiare e trasmettere, ma il risultato di un fare, di un agire, di un produrre che si dipana nella storia. L’intuizione di Gentile – *Fichte redivivus* – rimanda in modo fin troppo evidente al tema della fichtiana *Erste Einleitung*: un *materialismo della prassi* è una *contradictio in adiecto*.

La filosofia della prassi marxiana segna, allora, non tanto un esodo dalla filosofia classica tedesca (come la intende, tra gli altri, Althusser), quanto piuttosto una sua tenace quanto dissimulata ripresa. “Troviamo dunque in Fichte il germe, in forma astratta, dell’idea dell’unità di teoria e prassi e dell’idea della libertà come necessità postulata dall’azione. L’idealismo di Fichte è una filosofia dell’azione”⁸⁶⁷ e, in quanto tale, viene metabolizzato da Marx soprattutto nelle undici *Thesen über Feuerbach* (1845). La *umwälzende Praxis* al centro della terza delle *Thesen* diventa così la versione rivoluzionaria della *Tathandlung* fichtiana, dell’Io che – metafora dell’umanità – è azione pura e risultato di quell’azione, nella cornice di un rapporto tra il soggetto che progetta, agisce e modifica e l’oggetto che viene trasformato.

La prima tesi si configura come una critica – in perfetto stile fichtiano – del materialismo come dogmatismo che accetta il mondo nella sua statica e inerte datità, concependo l’oggetto come un *Objekt*, come una realtà data a prescindere dal soggetto e da esso recepita passivamente nell’intuizione⁸⁶⁸. Il limite del materialismo sta, infatti, per Marx nel fatto che “l’oggetto (*Gegenstand*), il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto (*nur unter der Form des Objekts*) o di intuizione; ma non come attività umana sensibile, come *attività pratica (Praxis)*, non soggettivamente”⁸⁶⁹. In questo senso, prosegue Marx, “il lato attivo (*tätige Seite*) è stato sviluppato dall’idealismo in contrasto con il materialismo”.

Coerente con queste premesse, la seconda delle *Thesen* è, a sua volta, una confutazione della posizione gnoseologica del rispecchiamento, secondo cui la verità corrisponderebbe al corretto accertamento da parte del soggetto conoscente: “la questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica. È nell’attività pratica (*in der Praxis*) che l’uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno

del suo pensiero”, secondo il nesso soggetto-oggetto codificato dall’idealismo fichtiano. È in questa luce, allora, che deve essere letta la nona delle *Thesen*, in cui si chiarisce come il *Materialismus*, proprio in forza della sua accettazione della datità del reale, non può che approdare all’accettazione del cosmo capitalistico come *Objekt* a sé stante e imm modificabile: “l’altezza massima a cui può arrivare il materialismo intuitivo, cioè il materialismo che non concepisce il mondo sensibile come attività pratica, è l’intuizione dei singoli individui nella ‘società borghese’”.

Il fatale equivoco del materialismo risiede, allora, nel considerare il mondo nella sua morta oggettività positiva, senza però riconoscere l’attività umana come “attività oggettiva” (*gegenständliche Tätigkeit*), in grado di produrre oggettivazioni altrettanto concrete di quelle esterne. Nella prospettiva marxiana, l’uomo non si limita a contemplare le realtà circostanti e a rispecchiarle, bensì agisce, opera, trasforma incessantemente il reale e, in questo costante agire, viene maturando il proprio pensiero. Di conseguenza, l’oggetto non può più essere considerato come cosa immobile, rigida e feticizzata (*Objekt*), ma come prodotto della prassi umana oggettivata (*Gegenstand*) sia sul piano individuale, sia su quello collettivo. La realtà esterna non esiste a prescindere dal soggetto sociale, ma si dà sempre e solo come prodotto del suo agire, come oggettivazione posta e, per ciò stesso, suscettibile di essere “tolta” dal soggetto stesso: “i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo”. Il materialismo dogmatico deve cedere il passo al materialismo della prassi, ossia a un *pensiero dell’agire* fichtianamente inteso. Secondo le coordinate della *Wissenschaftslehre*, la prassi dell’*Ich* “è attività (*Tätigkeit*) non più pura ma oggettiva, che si pone un *og-getto* (*Gegenstand*), un qualcosa che sta di fronte”⁸⁷⁰.

La storia assume così lo statuto di una sequenza di oggettivazioni umane e di loro superamenti, nel cui ritmo dinamico vengono sviluppandosi i pensieri, i bisogni, le idee e le rappresentazioni: il *lavoro* e la *prassi* costituiscono un’endiadi che permette di comprendere in che senso la realtà non sia mai una “cosa in sé”, ma assuma sempre lo statuto di oggettivazione del soggetto sociale, del suo operare trasformativo che modifica la natura con il lavoro e la società con la prassi. Questo aspetto è stato adombrato da Heidegger, il quale ha decriptato la valenza metaforica del materialismo a cui Marx aderisce e, insieme, il carattere di *Gegenstand* e non di *Objekt* dell’oggetto a cui allude: “l’essenza del materialismo (*das Wesen des*

Materialismus) non sta nell'affermazione che tutto è *pura materia* (*nur Stoff*), ma piuttosto *in una determinazione metafisica* (*in einer metaphysischen Bestimmung*) secondo cui tutto l'essente appare *come materiale del lavoro* (*als das Material der Arbeit*)⁸⁷¹ e, insieme, della prassi trasformatrice⁸⁷².

Il primato della prassi viene declinato anche dall'*ontologia della produzione* della *Deutsche Ideologie*, in cui tuttavia più che, fichtianamente, sulla *Praxis* rivoluzionaria si insiste, hegelianamente, sulla *Arbeit* come processo di mediazione tra uomo e natura, e più precisamente come antropizzazione della *Natur* come tratto distintivo dell'uomo. Il "materialismo della datità" di Feuerbach "non si accorge di come la realtà sensibile circostante non sia un che di dato in maniera immediata dall'eternità, sempre identico a se stesso"⁸⁷³, ma sia piuttosto "un esito storico, l'esito dell'operare di tutta quanta una sequenza di generazioni"⁸⁷⁴; con la conseguenza per cui la realtà tutta è il risultato storico del lavoro umano e una natura in sé non esiste in nessun luogo, eccezion fatta, forse, per "qualche isola corallina formatasi in tempi recenti"⁸⁷⁵. Non si dà mai, per il genere umano, una natura non mediata dal lavoro, e dunque, ancora una volta, un oggetto non mediato dal soggetto.

Sospesa tra la *philosophische Wissenschaft* hegeliana e la filosofia della *Praxis* fichtiana, la riflessione marxiana sembra tuttavia precipitare in una contraddizione irrisolvibile. Per un verso, è l'immanente "astuzia della produzione" a portare, tramite le contraddizioni reali, all'*Aufhebung* della realtà capitalistica e, per un altro verso, solo la prassi umana del servo unito alla coscienza infelice borghese può concretamente rovesciare, per via rivoluzionaria, il *Nicht-Ich* capitalistico. In verità, come ha sottolineato Bloch⁸⁷⁶, tra le due istanze della storia e della prassi umana non si dà opposizione, ma *sinergia*, nella misura in cui la storia pone la possibilità del superamento del sistema vigente e sta alla prassi umana tradurle in atto. Versione socio-politica dell'"intelletto attivo" (νοῦς ποιητικός) della tradizione aristotelica, il servo non fa altro che tradurre nella realtà, con la prassi rivoluzionaria, le concrete possibilità emerse dalla dinamica dialettica del ritmo storico.

Coerente con le linee di sviluppo del pensiero fichtiano ed hegeliano è, del resto, la stessa concezione del soggetto umano come ζῷον πολιτικὸν prospettata da Marx come antidoto all'individualismo robinsoniano. Lungi dall'essere un atomo sociale a sé stante, l'individuo è *naturaliter* comunitario, socievole, politico e

storicamente determinato dal grado di sviluppo della società in cui è concretamente collocato: “l’uomo è nel senso più letterale del termine uno ζῷον πολιτικόν, non solo *un animale sociale* (*ein geselliges Tier*), bensì un animale che può isolarsi solo nella società”⁸⁷⁷.

Il futuro *Reich der Freiheit* prodotto dall’unione del ritmo dialettico della storia e della prassi umana porrà, secondo Marx, le basi per una comunità finalmente all’altezza del genere umano, sottratta alla competizione per l’esistenza a cui il mercato condanna gli uomini e al cui centro vi sarà la soddisfazione dei bisogni della comunità umana finalmente padrona del processo produttivo e non più da esso signoreggiata. “Unicamente nella *comunità* (*Gemeinschaft*) diviene possibile la libertà personale”⁸⁷⁸, perché la libertà non consiste nell’isolamento robinsoniano: affinché l’individuo si sviluppi liberamente, in maniera poliedrica e multidirezionale, è necessario che si collochi in una *comunità di individualità libere*, dotate di eguale libertà di evoluzione. Solo in questo modo, dall’unione delle lotte servili per l’*Anerkennung* con la coscienza infelice borghese, a loro volta alleate con il movimento di universalizzazione della libertà promosso dal ritmo della storia, scaturirà una comunità di libere individualità su scala cosmopolitica che realizzerà le potenzialità ontologiche dell’essere umano.

In questo incontro alchemico tra le due istanze della critica radicale del mondo capitalistico e del progetto di emancipazione universale risiede l’attualità del pensiero marxiano, di cui diventa possibile sostenere, oggi più di ieri, quanto sottolineato da Lukács:

“Il rapporto con Marx è la vera pietra di paragone per ogni intellettuale che prenda sul serio il chiarimento della propria concezione del mondo, lo sviluppo sociale, in particolare la situazione presente, la propria posizione stessa ed il proprio atteggiamento rispetto ad essa: la serietà, lo scrupolo e in quale misura egli voglia, consciamente o inconsciamente, sottrarsi a una chiara presa di posizione nelle lotte della storia attuale”⁸⁷⁹.

Nell’odierno deserto prodotto dal fanatismo dell’economia, Marx ha assunto le sembianze di un naufrago approdato su un’isola deserta: è sopravvissuto alla sua incorporazione prima nel marxismo commissionato dalla socialdemocrazia tedesca, poi nel leninismo forgiato da Stalin tra il 1924 ed il 1926, infine all’odierna criminalizzazione ininterrotta di cui è oggetto il suo pensiero. Tale sopravvivenza si spiega in ragione del fatto che Marx continua a essere il “segnalatore” di un problema irrisolto che non ha smesso di

perseguitarci. Il suo pensiero non cessa di indicarci che nel mondo della presunta “fine della storia” qualcosa, dopo tutto, continua a mancare.

615 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 89-97.

616 Per un inquadramento dei conflitti di classe nella società industriale della fase dialettica, cfr. R. Dahrendorf, *Soziale Klassen und Klassenkonflikte in der industriellen Gesellschaft*, 1957; tr. it. a cura di A. Pizzorno, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Roma-Bari 1963; R. Miles, *Capitalism and Unfree Labour. Anomaly or Necessity*, Tavistock, London 1987.

617 K. Marx – F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, 1845; tr. it. a cura di A. Zanardo, *La sacra famiglia. Ovvero critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 43. Sul problema dell'alienazione e della natura umana nel pensiero marxiano, cfr. N. Geras, *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend*, Verso, London 1983; P.W. Archibald, *Marx and the Missing Link: "Human Nature"*, MacMillan, London 1989.

618 Sul tema dell'*Anerkennung*, oltre ai lavori di Honneth, cfr. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, 1979; tr. it. a cura di V. Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica: ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, Pensa, Lecce 2007; R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, London 1997.

619 K. Marx, *Il capitale*, I, cit., pp. 405 ss.

620 Cfr. G. Jarezyk – P.-J. Labarrière, *Les Premiers Combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1987.

621 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 283. Cfr. T.L. Lott (a cura di), *Subjugation and Bondage. Critical Essays on Slavery and Social Philosophy*, Rowman & Littlefields, Lanham 1998, pp. 151-170.

622 K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 629.

623 Id., *Il capitale*, libro I, capitolo VI inedito, cit., p. 59. Cfr. E. Williams, *Capitalism and Slavery*, University of North California, Chapel Hill 1944.

624 K. Marx, *Il capitale*, libro I, capitolo VI inedito, cit., p. 98.

625 Ivi, p. 99. Cfr. H. Nadel, *Marx et le salariat*, L'Harmattan, Paris 1994; J. Texier, *Les formes historiques du lien social dans les "Grundrisse" de Karl Marx*, in "Actuel Marx", n. 11 (1992), pp. 144-145.

626 Cfr. C. Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, cit., pp. 36 ss.

627 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 283. Cfr. H.H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel: zur Interpretation der Klassengesellschaft*, Neuwied, Berlin 1968. Si veda inoltre A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947; tr. it. a cura di G.F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 2004.

628 K. Marx, *Il capitale*, libro I, capitolo VI inedito, cit., p. 54.

629 Id., *Il capitale*, I, cit., p. 626.

630 Id., *Il capitale*, libro I, capitolo VI inedito, cit., p. 66.

631 Cfr. H. Blohbaum, *Strukturen moderner Dialektik am Beispiel Naturzustand und Herr- und Knecht-Verhältnis bei Rousseau, Hegel und Marx*, Lang, Frankfurt a.M 1988; G.A. Kelly, *Notes on Hegel's "Lordship and Bondage"*, in "Review of Metaphysics", n. 19 (giugno 1966), pp. 189-217.

632 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 285.

633 Ivi, p. 285.

634 Cfr. S.-Z. Lim, *Der Begriff der Arbeit bei Hegel. Versuch einer Interpretation der "Phänomenologie des Geistes"*, Bouvier, Bonn 1963; M. Fornaro, *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 1978; H.-C. Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Akademie Verlag, Berlin 2002.

635 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 287. "È sorto un riconoscimento unilaterale e disuguale (ein einseitiges und ungleiches Anerkennen)" (*ibidem*): il servo trasforma la realtà e sopprime l'esistenza meramente naturale e, con movimento simmetrico, tramite il lavoro la coscienza giunge a se stessa, diventa *Selbstbewußtsein*.

636 Ivi, p. 289.

637 *Ibidem*.

638 *Ibidem*.

639 Ivi, p. 291. Sul nesso tra la figura servo-signore e la società capitalistica, cfr. G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 1948; tr. it. a cura di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960, 2 voll.; B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1970.

640 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 291.

641 *Ibidem*.

642 Ivi, p. 287.

643 K. Marx, *Misère de la Philosophie. Réponse à la "Philosophie de la misère" de M. Proudhon*, 1847; tr. it. a cura di N. Badaloni, *Miseria della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria" del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 19988, p. 120. Cfr. C.J. Arthur, *Dialectics of Labour. Marx and his Relation to Hegel*, Basil Blackwell, Oxford 1986; S. Mercier-Josa, *Retour sur le jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans les manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach*, Klincksieck, Paris 1986.

- 644 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., I, p. 718.
- 645 Cfr. K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milano 2004. Sulla lettura marxiana del clinamen epicureo, si veda C. Preve, *Il filo di Arianna: quindici lezioni di filosofia marxista*, Vangelista, Milano 1990, pp. 21-34. Rimandiamo inoltre al nostro Marx e l'atomismo greco: alle radici del materialismo storico, Il Prato, Padova 2007 (con un saggio di G. Vattimo), pp. 109 ss.
- 646 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 89-97.
- 647 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 307. Cfr. P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella: commentario della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, Guerini, Milano 1999; J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929; tr. it. a cura di E. Paci, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Ili, Milano 1972.
- 648 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 311.
- 649 Ivi, p. 307.
- 650 Ivi, p. 311.
- 651 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., I, p. 718.
- 652 Id., lettera a Ruge del maggio 1843, in *MEW*, cit., I, p. 343.
- 653 K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 449.
- 654 B. Brecht, *Keiner oder alle*, in Id., *Gesammelte Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, II, p. 649.
- 655 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., pp. 97 ss.
- 656 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 59.
- 657 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 71 ss. Si veda J.F. Rundell, *Origins of Modernity: the Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, University of Wisconsin Press, Madison 1987.
- 658 G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., I, p. 183.
- 659 T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 1956; tr. it. *Sulla metacritica della gnoseologia*, SugarCO, Milano 1964, p. 35. "Questa dialettica si sviluppa perché Hegel comincia a vedere sempre più chiaramente che i settori 'positivi' della società moderna sono anch'essi prodotti dell'attività umana, che essi sorgono e periscono, si sviluppano o si irrigidiscono, in continua interazione con l'attività degli uomini; essi non appaiono più, a Hegel, come un 'destino' già dato, finito, inesorabilmente oggettivo": G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., II, p. 441.
- 660 G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, cit., p. 25. Cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1949; tr. it. *Soggetto-oggetto: commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1962.
- 661 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 213, cit., p. 387.
- 662 Ivi, § 215, p. 393.
- 663 Platone, *Repubblica*, IX, 592 B, cit., p. 1305.
- 664 Cfr. C. Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, cit., pp. 42 ss.
- 665 Platone, *Repubblica*, IX 592 B, cit., p. 1305.
- 666 G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, cit., p. 14.
- 667 Ivi, p. 99.
- 668 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, 1845, I, in *MEW*, III, Dietz Verlag, Berlin 1969, p. 533.
- 669 T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 231-232.
- 670 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 323.
- 671 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1844, in *MEW*, Dietz Verlag, Band I, Berlin/DDR. 1976, p. 391.
- 672 Come la "teoria della relatività" di Einstein non distrugge la fisica newtoniana, ma ne problematizza i fondamenti, analogamente Lenin non demolisce l'impianto marxiano, ma lo sviluppa su un piano diverso: se la teoria di Marx era stata una sorta di "fisica sociale" dello spazio e del tempo assoluti, in cui lo spazio era dato dal modo di produzione capitalistico e il tempo dalla formazione del soggetto rivoluzionario, con Lenin il nuovo spazio è dato dall'imperialismo e il nuovo tempo è dato dal costituirsi di una diversa soggettività, il partito. Cfr. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 150-158.
- 673 K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 321.
- 674 "Ne pas se raconter d'histoire", cette formule reste pour moi la seule définition du matérialisme": L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, cit., p. 247.
- 675 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *MEW*, cit., p. 378.
- 676 Secondo la ricostruzione di Koselleck, tra il 1750 e il 1850, i concetti della storia vanno incontro a un quadruplici processo di "temporalizzazione", "democratizzazione", "politicizzazione" e "ideologicizzazione", costituendosi come "singolari collettivi" in grado di designare il processo a cui fanno riferimento. Così, dalle molteplici "storie" del mondo antico e premoderno si è passati, con l'Illuminismo, a un concetto unificato e trascendentale di "storia" (*Geschichte*). Cfr. soprattutto R. Koselleck, *Einleitung*, in Id. – W. Conze – O. Brunner, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, cit., I, pp. XIII-XXVII.
- 677 Cfr. G. Marraamoa, *Potere e secolarizzazione: le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 (1983); Id., *Minima Temporalia*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- 678 Cfr. Id., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 14 ss. Cfr. inoltre E.W. Becker, *Zeit der Revolution! Revolution der Zeit? Zeiterfahrungen in Deutschland in der Ära der Revolutionen 1789-1848/49*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999.

- 679 Cfr. H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 1965; tr. it. a cura di P. Pioppi, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970; A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.
- 680 R. Koselleck, voce *Geschichte*, in Id. – W. Conze – O. Brunner, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, cit., II, pp. 649 ss. Su questo tema rinviamo al nostro *L'orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, Il Mulino, Bologna 2012 (con presentazione di P.P. Portinaro).
- 681 “Una storia ideal eterna sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni”: G. Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1744, libro II, sez. Prima, Corollari, V, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di N. Badaloni, Sansoni, Firenze 1971, p. 482.
- 682 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., I, p. 106. Cfr. anche G. Scharf, *Zeit und Kapitalismus*, in R. Zöll (a cura di), *Zerstörung und Wiederaneignung der Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 143-159; L. Baccelli, *Dimensioni del tempo in Marx*, in “Critica Marxista”, n. 1 (1988), pp. 124-139; G. Lavanco, *La talpa e l'orologio. Tempo del soggetto e politiche del tempo in Marx*, Pellicani, Roma 1988.
- 683 Cfr. E.P. Thompson, *Time, Work, Discipline, and Industrial Capitalism*, 1967; tr. it. a cura di S. Loriga, *Tempo e disciplina del lavoro*, Et al. Edizioni, Milano 2011.
- 684 K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 245.
- 685 R. Rorty, *The End of Leninism and History as Comic Frame*, 1995; tr. it. *La fine del leninismo, Havel e la speranza sociale*, in Id., *Verità e progresso*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 215.
- 686 Cfr. R. Koselleck, *Zur Verzeitlichung der Utopie, in Utopien – Die Möglichkeit des Unmöglichen*, in “Zürcher Hochschulforum”, BD. 9, 1987, pp. 69-86 (ora con il titolo di *Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie*, in Id., *Zeitschichten*, cit., pp. 252-273); H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 1986; tr. it. a cura di G. Carchia, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna 1996.
- 687 Rimandiamo al nostro *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010, con presentazione di A. Tagliapietra, pp. 23 ss.
- 688 Cfr. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 1990; tr. it. a cura di M. Viezzi, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, NET, Milano 2002, pp. 296 ss.
- 689 J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, 1800; tr. it. a cura di C. Cesa, *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 90.
- 690 L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, pp. 76-77. Cfr. anche X. Tillet, *Fichte, la science de la liberté*, Vrin, Paris 2003.
- 691 Cfr. soprattutto J. Droz, *L'Allemagne et la révolution française*, PUF, Paris 1949; V. Verra, *La Rivoluzione francese nel pensiero tedesco dell'epoca*, in “Filosofia”, n. 20 (1969), pp. 411-440; R. Bodei, *Le dissonanze del mondo. Rivoluzione francese e filosofia tedesca tra Kant e Hegel*, in F. Furet (a cura di), *L'eredità della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 103-132.
- 692 “Vivo in un nuovo mondo da quando ho letto la *Critica della ragion pratica*”, scrive Fichte tra l'agosto e il settembre del 1790: J.G. Fichte, *Briefwechsel*, Haessel, Leipzig 1925, 2 voll., I, p. 123.
- 693 Ivi, I, p. 419.
- 694 Paiono convincenti sia gli argomenti di chi, come Martial Guéroult (cfr. *Fichte et la révolution française*, in Id., *Etudes sur Fichte*, Hildesheim, New York 1974, pp. 152-246), ha chiarito in che senso, dal punto di vista fichtiano, la rivoluzione venga sempre intesa come legittima, ma sia sempre più messa in dubbio la sua “saggezza”, sia quelli di chi ha sostenuto che non vi è mai, in Fichte, un rinnegamento del proprio entusiasmo originario per l'evento rivoluzionario. Come ha sottolineato Lauth, nel *Beitrag* sulla Rivoluzione francese “manca la seconda parte, storica, ove doveva essere trattato ciò ch'era proprio della situazione del momento. L'interesse prioritario era il giudizio sulla legittimità della rivoluzione” (R. Lauth, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, Guerini, Milano 1996, a cura di M. Ivaldo, p. 308). A sostenere invece il giacobinismo integrale di Fichte è M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution*, Veb, Berlin 1965; Id., *Die Philosophie Fichtes und die französische Revolution*, in AA.VV., *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Pahl-Rugenstein, Köln 1989, pp. 104-117. Cfr. anche C. De Pascale, *Filosofia e rivoluzione nel primo Fichte*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, n. 56 (1975), pp. 566-581; Id., *Le origini teoriche dei Discorsi alla nazione tedesca. La filosofia della storia di Fichte nel primo periodo berlinese*, in “Studi senesi”, n. 89 (1977), pp. 39-103.
- 695 J.G. Fichte, *Briefwechsel*, cit., I, p. 393.
- 696 I. Kant, *Critica della ragion pura*, B 502, cit., p. 713.
- 697 Cfr. Ivi, B 860-861, p. 1169.
- 698 Sulla genesi e sulla vicenda editoriale della *Wissenschaftslehre*, si veda l'ormai classico M. Guéroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Olms, Hildesheim 1982 (1930). Cfr. A. Schurr, *Philosophie als System bei Fichte Schelling und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974.
- 699 J.G. Fichte, lettera a Johann Friedrich Flatt, novembre-dicembre 1793, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth – H. Jacob – H. Gliwitsky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss., III, 2, p. 148. D'ora in avanti si farà riferimento alla *Gesamtausgabe* con la sigla GA. Cfr. F. Ferraguto, *Filosofare prima della filosofia: il problema dell'introduzione alla dottrina della scienza di J.G. Fichte*, Olms, Hildesheim 2010. In forza della lettura dei “nuovi scettici”, Fichte ha compreso che “la filosofia, anche dopo gli sforzi più recenti di uomini acutissimi, non si è ancora sollevata al rango di scienza evidente” (GA, I, p. 109).
- 700 J.G. Fichte, *Zürcher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794; tr. it. a cura di M. Ivaldo, *Lezioni di Zurigo. Sul concetto della dottrina della scienza*, Guerini, Milano 1997, p. 21. Cfr. G. Stelli, *La ricerca del fondamento: il programma filosofico dell'idealismo tedesco nello scritto di Fichte “Sul concetto della dottrina della scienza”*, Guerini,

Milano 1995. Si veda G.N. Limnatis, *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel*, Springer, Dordrecht 2008.

701 J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1795; tr. it. a cura di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003, p. 127.

702 GA, III, 2, p. 18.

703 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 25.

704 "Im Anfang war die Tat", si dirà nel *Faust* (I, v. 1237). E, dalle pagine dell'*Athenäum*, Friedrich Schlegel sosterrà che la Rivoluzione Francese, il *Wilhelm Meister* di Goethe e la dottrina della scienza di Fichte sono *die drei größten Tendenzen des Zeitalters*: cfr. *Athenäum*, 1798-1800; tr. it. a cura di G. Cusatelli – E. Agazzi – D. Mazza, Bompiani, Milano 2008, p. 181.

705 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 483.

706 Ivi, p. 151.

707 Ivi, p. 167.

708 Ivi, p. 169.

709 Ivi, p. 181.

710 Ivi, p. 215.

711 Ivi, p. 213.

712 Sulla valenza politica e metaforica del lessico fichtiano, cfr. C. Amadio, *Logica della relazione politica: uno studio su "La dottrina della scienza" (1794/5) di J. G. Fichte*, Giuffrè, Milano 1998; S. Azzaro, *Politica e storia in Fichte*, Jaca Book, Milano 1993.

713 "Das Ding an sich ist eine blosse Erdichtung, und hat gar keine Realität": J.G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797; tr. it. a cura di C. Cesa, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, in Id., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 13.

714 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 527.

715 Id., *La missione del dotto*, cit., p. 88. A differenza di quanto sostenuto da Philonenko, non crediamo che l'istanza prassistica in Fichte sia soltanto di derivazione kantiana: cfr. A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris 1968; Id., *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Vrin, Paris 1997.

716 Cfr. C. Preve, *Storia della dialettica*, cit., pp. 101 ss.; T. Rockmore – D. Breazeale (a cura di), *Fichte. Historical Contexts, Contemporary Controversies*, Humanities, Highlands 1994. "Il nostro idealismo non è dogmatico ma pratico" (*unser Idealismus nicht dogmatisch, sondern praktisch ist*): J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 281.

717 Cfr. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, 1979; tr. it. a cura di F. Rigotti, *Naufregio con spettatore*, Il Mulino, Bologna 1985. Cfr. inoltre G.P. Gooch, *Germany and the French Revolution*, Cass, London 1965.

718 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 433.

719 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 94, cit., p. 247. Cfr. S. Furlani, *La critica hegeliana a Fichte nella "Scienza della logica"*, EDB, Bologna 2006.

720 J.G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, cit., p. 15.

721 "Jeder consequente Dogmatiker ist nothwendig Fatalist": *ibidem*.

722 "Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge": *ivi*, p. 19. L'antidogmatismo fichtiano si profila come una lotta titanica animata dal "timore che il mondo esterno diventasse per l'uomo una 'ferrea necessità'": C. Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 119.

723 J.G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, cit., pp. 16-17.

724 "Il motivo ultimo della differenza tra l'idealista e il dogmatico è quindi la diversità del loro interesse": *ivi*, p. 17. Cfr. *ivi*, pp. 19-20.

725 Id., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 435. Cfr. D. Breazeale, *Doing Philosophy. Fichte vs Kant on Transcendental Method*, in Id. – T. Rockmore (a cura di), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, Rodopi, Amsterdam 2010, pp. 41-62.

726 J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794; tr. it. a cura di N. Merker, *La missione del dotto*, Fabbri, Milano 2001, p. 5.

727 Ivi, p. 67.

728 Ivi, p. 14.

729 Ivi, p. 32.

730 Ivi, p. 81.

731 Ivi, p. 84.

732 Ci limitiamo qui a segnalare K. Hahn, *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J.G. Fichte*, Beck, München 1969; G. Duso – G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca: politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Angeli, Milano 2000; J.C. Goddard et alii (a cura di), *Fichte et la politique*, Polimetria, Bologna 2008; G. Solari, *L'idealismo sociale del Fichte*, in "Rivista di filosofia", n. 33 (1942), pp. 141-181.

733 J.G. Fichte, *La missione del dotto*, cit., p. 28. Sul tema della comunità e dell'intersoggettività in Fichte, cfr. A. Masullo, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986; Id., *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre*,

Libreria Scientifica, Napoli 1965.

734 J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1796; tr. it. a cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 100. Cfr. E. Schenkel, *Individualität und Gemeinschaft. Der demokratische Gedanke bei J.G. Fichte*, Spicker, Dornach 1987.

735 J.G. Fichte, *La missione del dotto*, cit., p. 29.

736 Cfr. ivi, p. 28. Cfr. L. Fonnesu, *L'ideale dell'estinzione dello Stato in Fichte*, in "Rivista di Storia della Filosofia", n. 2 (1996), pp. 257-270.

737 Cfr. Id., *Antropologia e idealismo: la destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 21.

738 "Stand der vollendeten Sündhaftigkeit": J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., p. 89. Cfr. D. James, *Fichte's Social and Political Philosophy. Property and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

739 J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, 1808; tr. it. a cura di B. Allason, *Discorsi alla nazione tedesca*, UTET, Torino 1965, p. 70.

740 Cfr. J. Habermas, *Die Moderne: ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 444-464.

741 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., p. 195.

742 Ivi, p. 151.

743 Ivi, p. 152.

744 Ivi, pp. 151-152.

745 Ivi, p. 89. Cfr. R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna 2009; C. De Pascale, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Guerini, Milano 2001.

746 J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, cit., p. 27.

747 Id., *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., p. 29. Cfr. anche Id., *Die Anweisung zum seligen Leben*, 1806; tr. it. *Iniziazione alla vita beata*, in Id., *La dottrina della religione*, cit., p. 387.

748 Cfr. soprattutto C. De Pascale, *Le origini teoriche dei Discorsi alla nazione tedesca. La filosofia della storia di Fichte nel primo periodo berlinese*, cit., soprattutto pp. 69 ss.

749 J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, a cura di I. H. Fichte, 8 voll, Berlin 1845-1846, IV, p. 599. Cfr. R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, cit., pp. 190-193.

750 J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, cit., pp. 246-259.

751 Ivi, p. 246.

752 Ivi, p. 85.

753 Id., *Der geschlossene Handelsstaat*, 1800; tr. it. *Lo Stato commerciale chiuso*, Bocca, Milano 1909, pp. 63-64.

754 Id., *La missione del dotto*, cit., p. 151.

755 Id., *Lo Stato commerciale chiuso*, cit., p. 64.

756 Ivi, p. 70.

757 Ivi, p. 6.

758 Ivi, p. 17.

759 Ivi, p. 29.

760 Ivi, p. 60.

761 Ivi, pp. 76-77.

762 È così che, nella lettera a Schelling della fine gennaio 1795, Hegel sunteggeia il giudizio che Hölderlin aveva espresso su Fichte udandone le lezioni. Cfr. *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister; tr. it. a cura di P. Manganaro, *Epistolario*, Guida, Napoli 1983 ss., I, p. 111.

763 In *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Lukács ha definito il pensiero hegeliano come "gnoseologia democratica", perché Hegel lo aveva concepito come accessibile potenzialmente a tutti, in un momento storico in cui Schelling andava sostenendo che solo il genio poteva intuire l'unità mistica tra la natura e lo spirito.

764 Al problema della collocazione politica di Hegel, Losurdo ha attribuito la definizione di "dilemma di Bobbio" (D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 93-102). Cfr. N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1982, pp. 189-190.

765 Joachim Ritter (*Hegel und die französische Revolution*, 1956; tr. it. a cura di A. Carcagni, *Hegel e la Rivoluzione francese*, Guida, Napoli 1970) ha mostrato come la stessa filosofia politica hegeliana vada letta in chiave progressista: "non esiste nessun'altra filosofia che come quella di Hegel sia altrettanto, e fin dentro i suoi più intimi impulsi, filosofia della rivoluzione" (ivi, p. 26).

766 J. D'Hondt, *Hegel secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, 1968; tr. it. a cura di E. Tota – M. Duichin, *Hegel segreto: ricerche sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano*, Guerini, Milano 1989.

767 Questo punto è stato adombrato da F. Heine, *Freiheit und Totalität. Zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel*, Bouvier, Bonn 1980.

768 Cfr. M. Buonajuto, *Note sul Regno animale dello spirito, l'inganno o la cosa stessa della "Fenomenologia" hegeliana*, in "Archivi per la storia", luglio-dicembre 1990, pp. 5-37. Cfr. L. Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano 2010, 2 voll.

769 J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 85-127.

770 Cfr. C. De Pascale (a cura di), *Fichte und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim 2004; C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp.

771 Si veda L.P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment*, University Presses of Florida, Gainesville 1984.

772 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 53.

773 Ivi, p. 55. Ancora (ivi, p. 74): "solo come scienza, solo come sistema, il sapere è reale e può essere oggetto di esposizione" (*das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann*). È Hegel stesso a enunciare l'identità di "fenomenologia dello spirito" come auto-sviluppo e rideclinazione della *Philosophie* come *Wissenschaft* (ivi, p. 79): "la fenomenologia dello Spirito è appunto l'esposizione di questo divenire della scienza in generale, cioè del sapere (*dies Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens*)".

774 Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 61.

775 Id., *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, cit., p. 15.

776 Id., *Scienza della logica*, cit., I, p. 31. Sulla funzione del negativo nella riflessione hegeliana, cfr. G. Jarczyk, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, Ellipses, Paris 1999.

777 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 53-54.

778 Ivi, p. 69.

779 *Ibidem*.

780 *Ibidem*. Traduzione modificata.

781 "Vermittlung des Sich-anders-werdens mit sich selbst": *ibidem*.

782 Ivi, p. 71.

783 Ivi, p. 69.

784 Id., *Scienza della logica*, cit., II, p. 491. Cfr. P. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Commento all'"Ideologia tedesca"*, cit., pp. 60 ss; M. Clark, *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*, Nijhoff, Hague 1971.

785 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., II, pp. 491-492.

786 Ivi, p. 491. Cfr. V. Rühle, *Verwandlung der Metaphysik. Zur systematischen Darstellung des Absoluten bei Hegel*, Fink, München 1989.

787 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., II, p. 492. Cfr. S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

788 G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., II, p. 493.

789 Ciò rimanda al problema della distinzione tra "metodo" e "sistema" in Hegel. Cfr. V. Verra, *La circolarità del metodo assoluto in Hegel* (1999), in Id., *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007. Verra mette in luce come l'hegeliano "metodo assoluto", trattato alla fine della *Wissenschaft der Logik* – e quindi concepito come suo risultato –, impedisca ogni distinzione tra "metodo" e "sistema". Il pensiero di Hegel "si pone molto al di là di qualsiasi alternativa tra fondazionalismo e antifondazionalismo, quasi fossero termini di una scelta più o meno arbitraria" (ivi, p. 207).

790 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 59. Cfr. R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.

791 Cfr. M. D'Abbiero, "Alienazione" in Hegel. *Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970; C. Boey, *L'aliénation de l'esprit dans la "Phénoménologie" de Hegel*, Brouwer, Paris 1970; H. Krings, *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel: 1801-1807*, Bayerische Akademie der Wissenschaft, München 1977.

792 Cfr. W. Hartkopf, *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 1967, pp. 173-207.

793 Sul concetto di "società civile" in Hegel, cfr. soprattutto G. Solari, *Il concetto di società civile in Hegel*, in "Rivista di filosofia", 1931, pp. 29-347; M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1978.

794 Sul ruolo egemonico dello Stato in Hegel, oltre al classico F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1912 e 1918; tr. it. a cura di A.L. Kunkler Giavotto – R. Curino, *Hegel e lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1976), cfr. D. Coccopalmerio, *Scienza dello stato e filosofia politica in Hegel: per una rilettura delle "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*, Giuffrè, Milano 1975.

795 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 337. Cfr. I. Fraser, *Hegel and Marx. The Concept of Need*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998.

796 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 337.

797 Ivi, p. 339.

798 Ivi, p. 391.

799 Ivi, p. 403.

800 Ivi, p. 339. Cfr. U. Curi (a cura di), *Società civile e Stato fra Hegel e Marx*, CLESP, Padova 1980.

801 S. Veca (a cura di), *Hegel e l'economia politica*, Mazzotta, Milano 1975; F. Fiseti, *Critica dell'economia e critica della politica: Marx, Hegel e l'economia politica classica*, De Donato, Bari 1976.

802 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 345-347.

803 Ivi, p. 353. Cfr. C.J. Arthur, *Hegel on Political Economy*, in D. Lamb (a cura di), *Hegel and Modern Philosophy*, Croom Helm, London 1987, pp. 102-118.

804 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 525, cit., p. 827. Cfr. vi, § 526, p. 827.

805 Id., *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 791. Cfr. J. D'Hondt (a cura di), *Hegel et le siècle des Lumières*, 1974; tr. it. a

- cura di A. Magini, *Hegel e l'Illuminismo*, Guerini, Milano 2001.
- 806 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 751.
- 807 *Ibidem*.
- 808 Ivi, p. 753.
- 809 *Ibidem*.
- 810 Ivi, p. 755.
- 811 L'odio hegeliano verso l'Inghilterra è conclamato: "l'Inghilterra è il paese della particolarità. Il governo è nelle mani dell'aristocrazia. Il diritto, in Inghilterra, è costituito nel modo peggiore: c'è solo per i ricchi, non per i poveri" (Id, *Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di E. Codignola – G. Sanna, IV, p. 180). Cfr. inoltre N. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Kluwer, Dordrecht 1988; D. MacGregor, *Hegel, Marx and the English State*, Westview, Boulder 1992.
- 812 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 1039.
- 813 Ivi, pp. 535-556. Cfr. J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel, penseur du politique*, Le Félin, Paris 2006; B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, PUF, Paris 1969.
- 814 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 397.
- 815 Id., *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, 1794; tr. it. a cura di N. Vaccaro – E. Mirri, *Nelle note introduttive ai frammenti su "Religione popolare e cristianesimo"*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, pp. 3-30.
- 816 Id., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, ed. G. Lasson, vol. VII, p. 371. Cfr. G. Duso, *Patto sociale in Fichte e nella critica hegeliana al diritto naturale*, Centro Stampa Palazzo Maldura, Padova 1984.
- 817 G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, cit., p. 405. Cfr. inoltre F. Papa, *Logica e Stato in Hegel*, De Donato, Bari 1973; D.L. Rosenfield, *Politique et liberté. Une étude sur la structure logique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier, Paris 1984.
- 818 N. Bobbio, *Studi hegeliani*, cit., p. 175. Si veda anche J.-L. Vieillard-Baron – Y.C. Zarka (a cura di), *Hegel et le droit naturel moderne*, Vrin, Paris 2006.
- 819 Cfr. S.B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, University of Chicago Press, Chicago 1989; A. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 82-103.
- 820 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 539 A, p. 847. Sul valore comunitario della conoscenza in Hegel, cfr. T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- 821 Cfr. C. Preve, *Hegel antiutilitarista*, cit., pp. 40 ss.
- 822 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 281. Cfr. V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981.
- 823 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 293. Cfr. M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla "Filosofia del diritto"*, Guerini, Milano 1996.
- 824 Schelling non può essere considerato come idealista *tout court*, perché dopo l'iniziale adesione all'idealismo fichtiano e dopo la successiva identità di natura e spirito, abbandona il tracciato idealistico. Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954; tr. it. *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959 (Mimesis, Milano 2011).
- 825 Id., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., I, p. X.
- 826 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 23 ss.; J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 1969; tr. it. a cura di G. Cunico, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- 827 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 297. Cfr. A. Ferrarin, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS, Pisa 1990.
- 828 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 293.
- 829 Ivi, p. 417.
- 830 *Ibidem*.
- 831 *Ibidem*.
- 832 *Ibidem*.
- 833 J.-M. Vincent, *Un autre Marx. Après les marxismes*, Page Deux, Lausanne 2001, pp. 221-235. Si veda anche J. Wolf, *Why read Marx Today?*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- 834 È l'immagine proposta da C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, cit., pp. 7-15.
- 835 Vi sono, tuttavia, delle eccezioni degne di nota. Anzitutto, C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il Prato, Padova 2007, pp. 37 ss.; Id., *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007; T. Rockmore, *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell, Oxford 2002; E. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 31 ss.
- 836 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 5.
- 837 E. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., p. 31.
- 838 È stato mostrato come il termine "materia" sia sempre usato leibnizianamente da Marx nel senso di "forza" (forze vitali dell'individuo e della specie, forze dello spirito e dell'immaginazione, forze produttive e delle idee, ecc.). Cfr. P. Bellinazzi, *Forza e materia nel pensiero di Marx e Engels*, Angeli, Milano 1984.
- 839 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 19745 (1899), p. 164.
- 840 Rimandiamo al nostro *Bentornato Marx!*, cit., pp. 35 ss.

- 841 Cfr. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 120 ss.
- 842 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1886, in *MEW*, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1975, XXI, p. 307.
- 843 Sul concetto di natura in Marx, cfr. P. Burkett, *Marx and Nature*, St. Martin's, New York 1999; A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 1962; tr. it. *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969.
- 844 Come sottolineato da Korsch, "la teoria di Marx non costituisce né una filosofia materialistica positiva né una scienza positiva. Dall'inizio alla fine è una critica teorica non meno che pratica della società esistente": K. Korsch, *Why I am a Marxist*, 1935; tr. it. a cura di G.E. Rusconi, *Perché sono marxista*, in Id., *Dialettica e scienza nel marxismo*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 178. Cfr. anche E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, 1995; tr. it. *Marx e l'idea di critica*, Manifestolibri, Roma 1999.
- 845 K. Marx, lettera a F. Engels del 20 febbraio 1866, in *MEW*, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1976, XXXI, p. 183.
- 846 Id., lettera a F. Lassalle del 12 novembre 1858, in *MEW*, cit., XXIX, p. 567.
- 847 K. Marx, lettera a C. W. Leske del 1 agosto 1846, in *Marx – Engels Opere Complete* (d'ora in avanti *MEOC*), Editori Riuniti, Roma 1972 ss., XXXVIII, pp. 455-457.
- 848 K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 325.
- 849 Ivi, p. 1577.
- 850 Ivi, p. 791.
- 851 Ivi, p. 331.
- 852 *Ibidem*.
- 853 Ivi, p. 371.
- 854 *Ibidem*. Sul nesso che lega Marx a Hegel in riferimento alla nozione di "totalità", cfr. G. Lichtheim, *From Marx to Hegel*, Orbach & Chambers, London 1971; J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, 1955; tr. it. *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963.
- 855 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 51. Cfr. A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milano 1966.
- 856 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 51.
- 857 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 111. L'intero itinerario marxiano, a partire dalla *Deutsche Ideologie*, viene assumendo la forma di un "parricidio mancato" rispetto al pensiero di Hegel. Cfr. R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- 858 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 55.
- 859 "Si fa riferimento a idee che rivoluzionano una società nel suo complesso: con quest'espressione, si sostiene soltanto che, nell'ambito della vecchia società, si sono costituiti gli elementi di una nuova società e che con la disgregazione delle antiche condizioni di esistenza avanza di pari passo la disgregazione delle vecchie idee": K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 282. Cfr. A. Chrysiss, *The Cunning of Production and the Proletarian Revolution in the "Communist Manifesto"*, in M. Bowling (a cura di), *The Communist Manifesto. New Interpretations*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, pp. 97-105.
- 860 K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 45.
- 861 Come ha precisato Lukács, Marx ha accolto "la più grande eredità della filosofia hegeliana: l'idea dello sviluppo, nel senso che lo spirito si sviluppa coerentemente dalla completa mancanza di coscienza sino alla chiara presa di coscienza di se stesso" (G. Lukács, *Cultura e rivoluzione*, a cura di G. Spagnoletti, Newton, Roma 1975, p. 46).
- 862 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 405.
- 863 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 451.
- 864 Id., *Brief über den Humanismus*, 1947; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Lettera sull'umanismo*, SEI, Torino 1975, p. 105. "Ciò che Marx partendo da Hegel ha riconosciuto in senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo, affonda le sue radici nella mancanza di patria dell'uomo moderno [...] e dunque Marx, in quanto esperisce l'alienazione, raggiunge una dimensione essenziale della storia, e per questo la concezione marxista della storia si pone al di sopra di ogni altro storiografismo" (*ibidem*).
- 865 K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, cit., p. 217.
- 866 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 131.
- 867 R. Garaudy, *Clefs pour Marx*, 1972; tr. it. a cura di M. Feldbauer, *Karl Marx*, Sonzogno, Milano 1974, p. 46; cfr. anche T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, Feffer & Simons, Edwardsville 1980; E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1967; G. Kitching, *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, Routledge, London-New York 1988; B. De Giovanni, *Marx e la costituzione della praxis*, Cappelli, Bologna 1984.
- 868 Sul nesso Fichte-Marx a proposito delle prime *Thesen*, si veda L. Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, London 1967, pp. 300-302; J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx: Lieb, Dialog, Gesellschaft*, Herder, Wien 1968; C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, cit., pp. 83-85.
- 869 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, I, cit., p. 533 (a cui fanno riferimento anche le citazioni che seguono).
- 870 J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 497.
- 871 M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 107.
- 872 Questo aspetto è stato sottolineato dallo stesso Gramsci, in virtù della sua dissimulata adesione all'idealismo gentiliano: "è evidente che per la filosofia della prassi la 'materia' non deve essere intesa né nel senso quale risulta dalle scienze naturali (fisica, chimica, eccetera, significati da studiare nel loro sviluppo storico) né nei suoi significati quali risultano

dalle diverse metafisiche materialistiche” (A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 160). Su Gramsci allievo di Gentile, cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 7-8; G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari 1971.

873 K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 383.

874 *Ibidem*.

875 Ivi, p. 387.

876 Cfr. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963.

877 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., I, p. 6.

878 Id. – F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 459.

879 G. Lukács, *Mein Weg zu Marx*, 1957; tr. it. a cura di U. Gimmelli, *La mia via al marxismo*, Einaudi, Torino 1968, p. 13.

5. Non avrai altra società all'infuori di questa! Il capitalismo assoluto-totalitario

“Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria. Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore [...]. Ho sempre creduto che questa specie di servitù regolata e tranquilla, che ho descritto, possa combinarsi meglio di quanto si immagini con qualcuna delle forme esteriori della libertà e che non sia impossibile che essa si stabilisca anche all'ombra della sovranità del popolo”.

(A. de Tocqueville, *La democrazia in America*)

5.1 *Capitalismus sive natura*. Il Sessantotto e l'eclisse dell'elemento dialettico

“Oggi lo spirito dell'ascesi è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia. Il capitalismo vittorioso in ogni caso, da che posa su di un fondamento meccanico, non ha più bisogno del suo aiuto”.

(M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*)

“La società industriale contemporanea tende a essere totalitaria. Il termine 'totalitario', infatti, non si applica soltanto a un'organizzazione politica terroristica della società, ma anche a un'organizzazione economico-tecnica non terroristica che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti”.

(H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*)

Dalla seconda metà del Novecento siamo entrati in una nuova fase dello sviluppo del capitalismo, corrispondente al suo assetto *assoluto-*

totalitario o *speculativo*. Il significato di quest'espressione, come del resto le modalità d'ingresso in questa nuova fase nonché i tratti salienti della sua strutturazione globale, costituiranno l'oggetto di quest'ultimo capitolo. Su un piano simbolico ancor prima che cronologico, il 1968 rappresenta una soglia epocale, poiché inaugura quel processo di assolutizzazione totalitaria del sistema di produzione e di esistenza culminante nell'odierno monoteismo del mercato, che frammenta l'intero genere umano in un pulviscolo di atomi di consumo, sradicati da ogni identità che non sia l'accesso al consumo stesso⁸⁸⁰. Dal '68 ad oggi, infatti, il capitalismo ha, nell'accezione hegeliana, "superato" (*aufgehoben*) la contraddizione che esso stesso aveva posto in essere nella fase antitetico-dialettica.

Dall'originario capitalismo astratto, poi trapassato in quello borghese-proletario (dialettico), si è così giunti a quello postborghese e postproletario (speculativo): i due poli della borghesia e del proletariato nascono, crescono e muoiono insieme. Gli odierni "schiavi del salario" (dagli operai di fabbrica ai lavoratori precari) non costituiscono più una classe "in sé e per sé", consapevole della propria posizione e progettualmente intenzionata a superare il capitalismo; il quale – più forte perché transitato per l'immane potenza del negativo – diventa *assoluto-totalitario*: *assoluto*, perché – in termini hegeliani – pienamente corrispondente al proprio *Begriff*, ossia tale da esprimere in forma compiuta la propria segreta logica immanente (variando la formula habermasiana, il capitalismo è un "progetto compiuto"⁸⁸¹); *totalitario*, perché ha sussunto sotto di sé la totalità sociale, simbolica, produttiva, culturale, andando a saturare ogni ambito della produzione, dell'esistenza e dell'immaginazione e segnalando l'avvenuta presa di possesso "totale", da parte del mercato, di tutti gli aspetti della riproduzione sociale.

Più precisamente, il sistema di cui siamo abitanti è *totalitario perché assoluto* e, simmetricamente, è *assoluto perché totalitario* (vi è chi ha parlato di "Supercapitalismo"⁸⁸²): "assoluto" nel senso di "privo" (o, meglio, "progressivamente privato") di limitazioni interne disomogenee; aspetto, quest'ultimo, che rimanda all'idea di una Totalità che progressivamente supera, in modo dialettico, le limitazioni al proprio *Begriff*, limitazioni prima *esterne* e poi *interne* (marxianamente, la transizione dalla "sussunzione formale" a quella "reale"), assolutizzandosi e totalizzando la società a livello sia reale, sia simbolico. Il sistema globale non conosce più alcuna resistenza sociale (manca una classe che lo contrasti progettualmente), né

opposizione politica (destra, sinistra e centro condividono la stessa visione ultracapitalistica del mondo), né delegittimazione filosofica (salvo rare eccezioni, gli intellettuali sono oggi “organici” – nel senso gramsciano – all’esistente, al quale forniscono quadri ideologici di legittimazione). La teologia del mercato può così espandersi incontrollata, rizomaticamente, su scala globale, contrabbandandosi impunemente come “fine della storia”⁸⁸³.

Questo movimento di *assolutizzazione del mercato* segnala l’avvenuto raggiungimento, da parte del capitalismo, dell’identità con il proprio *Begriff*: hegelianamente, esso ha superato l’“essere” (unificazione astratta dell’umanità) e l’“essenza” (la duplice contraddizione della scissione borghesia-proletariato e della coscienza infelice borghese) e può specchiarsi ubiquitariamente in se stesso, senza coscienti contraddizioni residue che ne minaccino la riproduzione. Si tratta di un capitalismo ormai del tutto autoreferenziale e anomico, “post-borghese e post-proletario”⁸⁸⁴, che ha per fine unicamente il proprio illimitato accrescimento. Dopo aver travolto e trascinato negli abissi le due classi precedentemente in lotta (borghesia e proletariato), esso si è completamente autonomizzato, “come avesse amore in corpo”⁸⁸⁵, assumendo heideggerianamente la fisionomia di “imposizione” anonima e nichilistica di una logica inesorabile di svuotamento di ogni progetto umanistico dotato di un senso.

Avviatosi con l’“autoposizione” corrispondente alla fase tetico- astratta e proseguito con l’antitesi della contraddizione della fase dialettica, il processo fenomenologico può così dirsi giunto alla sua ultima figura (non è infatti logicamente ipotizzabile alcuno stadio ulteriore di sviluppo), a quella *fase sintetica* che segna l’emersione di un capitalismo *assoluto-totalitario* o *speculativo*. Per poter essere “corrispondente al proprio concetto” (*begriffsmässig*), il capitalismo deve transitare per il negativo della fase dialettica, superarlo e, in tal maniera, raggiungere – hegelianamente – una condizione “speculativa”, senza più opposizioni interne e contrasti di alcun tipo, saturando ogni poro dell’esistenza umana e paralizzando ogni istanza critica⁸⁸⁶. Deve “naturalizzarsi”, ossia diventare a tal punto impalpabile e onnipervasivo da non dover nemmeno più essere nominato e individuato (*capitalismus sive natura*, si potrebbe dire con formula spinoziana), e deve neutralizzare sul piano della temporalità il “futuro-centrismo” della fase dialettica, condizione essenziale per la progettabilità di un avvenire non capitalisticamente strutturato.

Nell'“orizzonte unico” della merce, il capitalismo diventa “*speculativo*”, poiché – data la sua natura totalitaria e assoluta – vede ormai se stesso riflesso in ogni determinazione del reale. Ogni cellula della realtà è stata colonizzata dall'illimitata mercantilizazione posta in essere dal *fondamentalismo economico*, nella transizione da un sistema dicotomico e conflittuale (dialettico-antitetico) a un capitalismo assoluto, monocratico, totalitario e imperiale. Ne è scaturita quella *société du spectacle* dipinta da Debord, in cui il valore d'uso delle merci tende a zero e quello di scambio all'infinito e le merci stesse, divenute soggetti autonomi, si “spettacularizzano”, specchiandosi ovunque in se stesse e rivelando che la forma merce è pervenuta all'occupazione totale della vita sociale. Di qui il desolante paesaggio postmoderno di un mondo in cui ciascuno di noi ha faustianamente venduto l'anima al capitale, accettando l'alienazione come propria perenne condizione esistenziale in cambio di quei vantaggi materiali e di quello strato di *comfort* che, senza mai consumarsi in via definitiva, ci risparmiano un contatto eccessivamente doloroso con le contraddizioni dilaganti nel cosmo a morfologia capitalistica. Del nostro tempo diventa possibile dire ciò che nei *Grundrisse* Marx diceva del suo: esso lascia insoddisfatti o, dove pare soddisfatto di sé, è volgare⁸⁸⁷.

Oggi la società, nel suo complesso, vive le antinomie del cosmo mercatistico ma non ne ha coscienza, poiché si rispecchia passivamente nella merce e nel mercato *assolutizzati* (il nuovo Assoluto dell'epoca postmetafisica) e *autonomizzati* (completamente disgiunti dal processo sociale e trasformati in divinità autonome)⁸⁸⁸. Con un'integrazione del lessico marxiano, questa *fase sintetica* coincide con un'inedita “*sussunzione totale*” della società sotto il *capitale*. Esso diventa la totalità – in questo senso, il capitalismo odierno è “totalitario” – e, in tal maniera, si comprende la già ricordata considerazione di Adorno⁸⁸⁹ secondo cui *das Ganze ist das Unwahre*. Il capitale satura capillarmente ogni cellula dell'esistenza, della produzione e dell'immaginario, rendendo impossibile, su larga scala, la coscienza delle contraddizioni da esso ininterrottamente prodotte e la progettazione di un mondo diverso e migliore.

Assolutizzandosi, il capitalismo *supera lo scontro frontale tra borghesia e proletariato* e si estende su scala globale, imponendo l'inedito monoteismo idolatrico del mercato reso possibile dal dilagare della forma merce in estensione e in intensità: *in estensione*, perché oggi il movimento del capitale coincide *toto genere* con il processo di

globalizzazione, e dunque con la conquista invasiva del mondo intero da parte del mercato (il mondo intero è oggi “dentro il capitale”⁸⁹⁰); *in intensità*, perché la fantasmagoria della forma merce, con le sue “sottigliezze metafisiche”, permea sempre più profondamente l’immaginario, saturando la mente umana e impedendole di pensare alcunché se non tramite la sua stessa mediazione, come è attestato, ad esempio, dal fatto sconcertante che tutti i parametri sociali (dalla salute all’insegnamento) vengono oggi ridefiniti in termini economici di impresa: si pensi anche solo ai “debiti” e ai “crediti” scolastici con cui avviene la valutazione degli studenti nelle scuole, o alla sempre più frequente definizione del nostro Paese nei termini di un’“azienda”, o a espressioni sintomatiche come quelle di “risorse umane” o di “capitale umano”⁸⁹¹, o ancora alla ridefinizione in termini di merci di quelle realtà – è il caso dell’acqua – che fino a ieri erano beni comuni⁸⁹². Questo duplice movimento di *estensione* e di *intensificazione* della religione del libero mercato determina un’inedita generalizzazione della forma merce a tutti gli ambiti della riproduzione umana sul pianeta: la merce diventa il solo fondamento di un mondo senza fondamenti, che lotta senza tregua contro tutti i fondamentalismi che non siano quello della merce stessa, che invade, colonizza e conquista la totalità delle relazioni umane.

Sostenere che oggi ci troviamo in una fase contraddistinta dall’assenza dello scontro diretto tra borghesia e proletariato che aveva caratterizzato la figura dialettica non equivale ad affermare che non esistono più le differenze di classe, gli antagonismi, lo sfruttamento e la schiavitù salariata⁸⁹³. Tutte queste componenti sono presenti, e risultano anzi incredibilmente amplificate rispetto alla fase dialettica. Gli “schiavi del salario” sono incommensurabilmente più numerosi rispetto ai tempi di Marx, il differenziale di ricchezza e di potere tra le varie componenti della società è sempre più radicale⁸⁹⁴, lo sfruttamento si fa sempre più intenso e si propaga capillarmente tramite nuove forme lavorative – il lavoro flessibile e precario – che, nella loro meschinità, non hanno nulla da invidiare alla schiavitù antica. E, tuttavia, all’immenso pulviscolo di “schiavi salariati” sottomessi all’estorsione del pluslavoro manca l’elemento della *perseità*: essi non hanno coscienza di sé come classe sfruttata né dell’alienazione in cui sono sospesi; di conseguenza, non lottano in vista del riconoscimento del proprio lavoro servile.

Il capitale non ha più al proprio interno una polarità attivamente conflittuale (sia sul piano materiale, sia su quello intellettuale) che

miri a superarlo. Dal Sessantotto a oggi, in maniera via via crescente, il fondamentalismo economico procede, infatti, a un'integrazione sistemica delle classi subalterne nell'universo dei consumi, e dunque nelle maglie della stessa struttura capitalistica del mondo, attraverso i processi interconnessi di *economicizzazione del conflitto*⁸⁹⁵ (ossia la lotta in vista dei salari più alti e *non* del superamento del capitalismo) e di *integrazione consumistica differenziata*, tramite la piena metabolizzazione della forma merce in tutte le sue prestazioni feticistiche. Le rivendicazioni salariali, gli scontri di piazza, le proteste operaie avvengono oggi sul terreno della *preventiva accettazione della strutturazione capitalistica del mondo come orizzonte intrascendibile*⁸⁹⁶, in quell'anestetizzazione della coscienza rivoluzionaria delle classi oppresse che i Francofortesi analizzarono precocemente innestando la psicanalisi freudiana sull'impianto marxiano, nel tentativo di chiarire che cosa avesse condotto il proletariato all'accettazione del cosmo che lo vedeva asservito.

Analogamente, sul versante della produzione intellettuale, *si è dissolta la coscienza infelice* e, in luogo della classe dialettica della borghesia, è subentrata una classe globalizzata che non è più borghese ma ultracapitalistica, propensa ad accettare disinvoltamente, in modo euforico, il politeismo dei valori e degli stili di vita all'interno della gabbia d'acciaio del monoteismo idolatrico del mercato. La transizione pressoché integrale degli intellettuali dalla parte della riproduzione dei cristalli del potere tramite elaborazione di quadri ideologici segna l'apice del processo di "decadenza degli intellettuali"⁸⁹⁷ che li ha fatti precipitare dall'originario ruolo di "legislatori sociali" – si pensi alla fichtiana "missione del dotto", all'intellettuale organico gramsciano o al sartriano *intellectuel engagé* – alla funzione di inerti interpreti e passivi spettatori di un mondo socio-politico che non deve essere modificato.

Se in origine, negli anni Sessanta, si trattava di un movimento teorico inconsapevole, oggi la legittimazione simbolica dello spazio sociale vigente è diventata una forma espressiva apertamente rivendicata e propugnata come la sola possibile dopo le grandi tragedie del Novecento: con Tacito, potremmo qualificare questa figura, che segna l'apice della rinuncia degli intellettuali alla duplice istanza dell'*amministrazione della società* e della *funzione parresiastica* del "dire la verità al potere"⁸⁹⁸, come un generale "precipitarsi nella servitù"⁸⁹⁹ (*ruere in servitium*), in quell'accettazione del "mondo-così-com'è" che, se nella stragrande

maggioranza della popolazione globale si verifica tramite un'irriflessa introiezione dei dispositivi della forma merce, presso il ceto degli intellettuali avviene consapevolmente tramite la mediazione del concetto e tramite una sempre più sofisticata legittimazione simbolica.

Nel processo di assunzione di una fisionomia assoluto-totalitaria da parte del sistema globale, il 1968 deve essere inteso come la data decisiva sui due piani interconnessi della storia reale e della dimensione simbolica. Al di là dell'irriducibile eterogeneità degli eventi che hanno caratterizzato su scala globale il Sessantotto, crediamo che sia possibile individuarvi una comune *funzione espressiva*. Salutato illusoriamente come un processo rivoluzionario di opposizione all'assetto capitalistico, la sineddoche rappresentata dalla data-simbolo del 1968 può con diritto essere interpretata, in maniera diametralmente opposta, come a) il *mito di fondazione del capitalismo assoluto-totalitario*, e più precisamente come b) il *punto di passaggio decisivo dalla fase dialettica a quella speculativa*, caratterizzata c) dall'*eclisse delle due istanze (nonché della loro alleanza) della lotta anticapitalistica del servo e della coscienza infelice della borghesia*.

A prescindere dagli aspetti emancipatori che pure non mancarono, il Sessantotto non costituì un episodio rivoluzionario o di esodo dal capitalismo, come pure si contrabbandò: fu, al contrario, un momento interno e fisiologico alla logica dialettica del capitalismo stesso, di cui costituì il decisivo punto di passaggio verso l'odierna *individualizzazione ultracapitalistica*, che ha rimpiazzato la vetusta forma autoritaria borghese con un fondamentalismo economico che non conosce più limiti morali e impedimenti etici al suo movimento di mercificazione universale. Come suggerito da Preve900, il Sessantotto fu, nel complesso, un ricco e variegato fenomeno di protesta che, nella sua logica, si rivolse *contro la borghesia* (con la sua morale autoritaria, paternalistica, conservatrice, ecc.), ma *non contro il capitalismo*: paradossalmente esso finì per agevolare la dissoluzione della borghesia come classe dialettica capace di coscienza infelice e l'imposizione del nuovo sistema assoluto-totalitario come *Gestell* non più borghese né proletario, in una logica illogica di totale integrazione della democrazia nel capitalismo che rivela, una volta di più, come il dominio borghese sia soltanto una *fase storica* transeunte (il momento *dialettico-antitetico*) della storia del modo di produzione capitalistico. Come Spinoza seppe opporsi alla concezione personalistica della divinità, così occorre oggi affrancarsi dall'illusione soggettivistica che il sistema capitalistico coincida con una classe sociale (la borghesia

attualmente inesistente) e non sia invece, con la formula di Althusser, un *procès sans sujet*⁹⁰¹.

Il Sessantotto si è configurato come una “condensazione temporale” paradigmatica di un processo di *modernizzazione capitalistica* che ha assunto la forma ingannevole di una *rivolta antiborghese*, basata sulla “falsa coscienza” rivoluzionaria di un ritorno alle fonti originarie dell’utopia comunista⁹⁰². Con il Sessantotto, il controllo totale della società e, insieme, la crescente liberazione della sfera privata si sono sviluppati dialetticamente, in modo sinergico, tramite l’*adozione di un’ideologia antiborghese e ultracapitalistica*: la lotta contro i cosiddetti residui autoritari, pastorali, paternalistici, sessistici, moralistici, ecc., della “cultura borghese” ha spianato la strada all’odierno capitalismo assoluto-totalitario, che si regge sull’avvenuta rimozione di tali retaggi, vissuti come ostacoli alla mercificazione universale posta in essere dal sistema globale e dalla sua religione immanente della merce. La “furia del dileguare” propria del capitalismo deve annientare la *borghesia* sia perché questa è capace di coscienza infelice, sia perché l’etica borghese mantiene sfere vitali non mercificabili, laddove il fanatismo del mercato si regge su quell’illimitatezza potenziale assoluta che abbatte tutti i “limiti” esterni (religione, filosofia, politica, etica). Il capitalismo speculativo è assoluto nel senso che è “sciolto” (*absolutus*) dai precedenti legami borghesi. Le istanze derivate dalle proteste antiborghesi hanno così mostrato un’alta compatibilità con le nuove esigenze “manageriali” e ultraindividualistiche di un mercato sempre più libero dalla sua precedente e instabile forma borghese-dialettica, che non soltanto poteva pur sempre produrre la coscienza infelice, ma che faceva ostinatamente valere riserve morali e religiose contro le dinamiche della mercificazione.

Per ironia della storia, il Sessantotto, che doveva produrre l’emancipazione *dal* capitalismo, ha invece generato l’emancipazione *del* capitalismo dagli ultimi residui dialettici di destabilizzazione che albergava al proprio interno. L’integrazione sistemica delle classi subalterne avviene attraverso la loro “disintegrazione consumistica”, ossia tramite quell’adesione sempre più docile e capillare alla civiltà dei consumi implicante l’irriflessa accettazione della forma merce come unico orizzonte simbolico e reale. In questo modo, il proletariato occidentale, ossia la classe che secondo le previsioni di Marx – impietosamente disattese dalla storia reale – avrebbe dovuto portare a compimento la transizione “inter-modale” al comunismo, si è rivelato

il soggetto sociale più facilmente integrabile nel sistema capitalistico di produzione e di esistenza⁹⁰³.

Ne è scaturita la già ricordata “economicizzazione del conflitto”, in nome della quale la lotta del servo per il riconoscimento ha finito con l'accettare come propria condizione irrinunciabile il sistema capitalistico di produzione, limitandosi a una battaglia sociale finalizzata all'aumento salariale e non al trascendimento del cosmo socio-politico. In questo modo, secondo una logica decriptata da Horkheimer, “le idee degli operai tendono a modellarsi sull'ideologia affaristica dei loro capi”⁹⁰⁴: il conflitto sindacale e politico è mantenuto, e viene anzi inasprendosi, ma cresce ormai sul fondamento dell'accettazione strategica del quadro di comportamenti e di consumi della società di mercato. Ne scaturisce una strategia di lotta sideralmente lontana dal precedente *Kampf um Anerkennung* proprio della fase dialettica, una strategia in cui il conflitto è considerato fisiologico ma, al tempo stesso, è rigorosamente limitato alla distribuzione del prodotto e non va a coinvolgere i nessi di produzione (né va dimenticato che la vittoria *sul* proletariato è stata gradualmente realizzata anche con l'indebolimento della sovranità monetaria dello Stato nazionale, la globalizzazione e l'economia del debito).

Simmetrico e complementare rispetto al graduale declino della lotta del servo è il già richiamato fenomeno di assunzione, da parte degli *intellettuali*, dell'inedito ruolo di “cani da guardia” e di “nuovi mandarini” del fanatismo dell'economia. Se per integrare nel sistema del “mercato assoluto” la classe degli schiavi salariati fu sufficiente, secondo quanto sottolineato da Adorno⁹⁰⁵, la generalizzazione della logica consumistica, con i suoi “templi della merce”, con la roboante retorica dell'*american dream* e con gli apparati ideologici della normalizzazione e dell'adattamento, per assorbire nel dominio reale e ideologico del nuovo assetto del mondo il ceto degli intellettuali fu indispensabile quella ricca, eterogenea e suadente costellazione sovrastrutturale che, snodandosi dall'ideologia sessantottina della contestazione fino all'odierno pensiero postmoderno, si caratterizza, al di là delle pur macroscopiche sfumature, per l'*abbandono incondizionato dell'anticapitalismo razionale*, sostituito da una *Stimmung* antiborghese e ultracapitalistica.

Lungo il piano inclinato che ha condotto alla prima società della storia umana in cui la cultura è alleata in maniera pressoché integrale con le logiche di riproduzione della società, si è sciolto il nesso tra le due istanze della lotta servile per il riconoscimento e della coscienza

infelice – o, secondo la grammatica di *Le nouvel esprit du capitalisme*⁹⁰⁶, della “critica sociale” e della “critica artistica” –, e, con ciò stesso, il capitalismo, da dialettico, è divenuto speculativo. I geroglifici di questa transizione possono essere letti, in filigrana, nel passaggio da un capitalismo “rigido” e borghese a un *capitalismo non più borghese*, centrato sul potere flessibile e “liquido”⁹⁰⁷ della forma merce e caratterizzato dall’incondizionata liberalizzazione di ogni realtà, dal sesso all’uso delle droghe, con annessa *delegittimazione integrale del Super-Io*, nella *disintegrazione completa di ogni autorità*, da quella paterna a quella religiosa, e perfino a quella del merito professionale; e questo nella cornice di quel livellamento universale che, avviatosi con il Sessantotto, non ha smesso di essere il tratto distintivo di larga parte della cosiddetta Sinistra, che in esso ha stolidamente creduto di scorgere i tratti del comunismo marxiano, quando si trattava dell’omologazione universale imposta dalla forma merce e dalla sua trasformazione dell’umanità in un amorfo aggregato di *homines consumentes* seriali e interscambiabili⁹⁰⁸. D’altro canto, la sinistra è oggi il terreno privilegiato del *nichilismo*, come è attestato dal rovesciamento del suo storicismo integrale nel disincanto postmoderno della fine della storia sazia e felice.

È in questa ideologia della liberalizzazione universale che deve essere individuata la matrice dell’*adesione integrale degli intellettuali alle logiche del potere* e, insieme, in modo complementare, della loro “secessione” dal mondo borghese dotato di valori non sovrapponibili a quelli capitalistici⁹⁰⁹. La teologia economica ha saputo metabolizzare con successo la forza della critica e l’ha resa sempre più impotente, dirottandola all’interno del circuito di mercificazione delle differenze e ottenendo un triplice guadagno in cui si compendia l’eclisse dell’alleanza strategica tra coscienza infelice e lotta servile: nuovi mercati da sfruttare grazie alla mercificazione incondizionata di ogni realtà, adesione motivata al lavoro grazie agli aumenti salariali e maggiore appagamento nei consumi (con annessa estetizzazione depoliticizzata del tradizionale conflitto servo-signore)⁹¹⁰. L’assolutizzazione totalitaria della *disorganizzazione organizzata* del capitalismo flessibile affiora in modo adamantino dalla dinamica con cui esso assimila ogni istanza contraria alla propria logica, funzionalizzandola al mercato e depotenziandone l’intima *vis* politica di marca anticapitalistica: il pur emancipativo elogio sessantottino delle differenze (di genere, di stili di vita, ecc.) è stato ben presto metabolizzato dalla nuova morfologia totalitaria del capitalismo, che

le ha mercificate nella forma della moltiplicazione diversificata delle offerte di mercato⁹¹¹.

Se il sistema, nella fase dialettica, si riproduceva a destra (economicamente, culturalmente, politicamente), e non aveva per ciò ancora saturato l'intero spazio sociale e immaginario, quello della fase speculativa si riproduce, soprattutto sul piano culturale, a sinistra, dando luogo alla figura concettuale – apparentemente ossimorica – di un capitalismo *gauchiste*, che rimuove ogni barriera e ogni pregiudizio (in quanto ostacoli all'illimitata circolazione della forma merce) e liberalizza ogni stile di vita, rigorosamente entro le sbarre del mondo ad assetto capitalistico. In questo modo, il sistema globale che ha preso forma a partire da Sessantotto e, in modo sempre più strutturato, negli anni Ottanta, ha accresciuto il proprio *appeal*, vantando un carattere a tal punto attrattivo e seducente che vi hanno aderito con entusiasmo le stesse classi che, tradizionalmente, erano portate a contrastarlo e, in ogni caso, a non integrarsi spontaneamente: l'edonismo spasmodico, l'emancipazione sessuale, la ricerca di autenticità, il modellamento e la cura di se stessi vengono così a costituire un'eterogenea costellazione di seduzione alcinesca promossa dal capitalismo stesso, in uno sfondo di tipo etico-estetico che favorisce la liberazione delle individualità ma senza mutare i tradizionali rapporti di forza economici e, anzi, occultandoli in misura sempre crescente. Lo scopo prioritario dell'azione diventa, per questa via, lo "scolpimento di sé"⁹¹² e l'arricchimento poliedrico del proprio io (la "cura di sé", *ἐπιμελεῖα ἑαυτοῦ*, a cui l'ultimo Foucault avrebbe conferito dignità filosofica), sempre nel quadro del movimento ultracapitalistico di distruzione di ogni istanza sociale e comunitaria e di frammentazione iperbolica della società in atomi egoistici appagati solamente dal consumo⁹¹³.

Viene così profilandosi, fin troppo disinvoltamente, quel transito dalla *trasformabilità del mondo alla trasformabilità della propria vita individuale* che, autentica cifra del passaggio dalla fase dialettica a quella speculativa, non ha smesso di animare le esistenze degli odierni abitanti del tardo capitalismo. La rinuncia a cambiare il mondo, sostituita dall'imperativo di trasformare se stessi, è stata espressa in modo pionieristico negli anni Settanta da quel gruppo eteroclito di pensatori francesi sussunti sotto l'etichetta neutra di *Nouveaux philosophes* (la prima corrente filosofica del canone occidentale a essere reclamizzata come una qualunque altra merce), precursori dell'odierno individualismo anarcoide erede del Sessantotto,

culminante nell'ottuso solipsismo delle solitudini postmoderne: a caratterizzare la loro posizione non è solo un esasperato individualismo – mero raddoppiamento della solitudine del consumatore in balia della dinamica desocializzante del sistema globale –, ma anche quell'annuncio di intrasformabilità del mondo che costituisce la più suadente ideologia di cui si sostanzia il capitalismo speculativo.

Del resto, è già operativo, nei *Nouveaux philosophes* francesi, il dispositivo ideologico di *utilizzo strumentale delle vittime di ogni potere* come “materiale umano” che ha scontato sulla propria pelle i tentativi di trasformazione di un mondo che non va cambiato ma accettato supinamente, pur nella sua innegabile imperfezione: la constatazione secondo cui *rien ne va plus* non viene assunta come piattaforma per una prassi trasformativa, ma, al contrario, come stimolo a ripiegarsi in se stessi, per cercare nella propria interiorità all'ombra del potere l'appagamento consumistico dei desideri, a distanza di sicurezza dalla dimensione sociale e politica. Viene così profilandosi la figura antropologica, ancora oggi dominante, degli “specialisti senza spirito” e degli “edonisti senza cuore”, secondo la fortunata formula di Weber⁹¹⁴.

È in questa luce che può essere presa in considerazione una questione apparentemente legata soltanto ai destini della *Wirkungsgeschichte* ermeneutica, ossia la *vexata quaestio* del *Nietzsche politicamente di destra o di sinistra*. Nella transizione dalla tradizionale interpretazione dell'*Übermensch* nietzscheano come remota *praeparatio* alla follia nazista (Lukács), quando non come figura organica al nazismo stesso (Alfred Baeumler), alla successiva lettura attestatasi a partire dagli anni Sessanta dell'*Übermensch* come teorico dell'emancipazione differenzialista (Deleuze), come “oltreuomo” situato al di là dei confini del cosmo borghese (Vattimo), si condensa il passaggio dalla fase dialettica a quella speculativa: tra la prima Rivoluzione industriale e la seconda Guerra mondiale, l'*Übermensch* è un “superuomo” di destra, perché questa è la scena dell'imperialismo, dello scontro aperto tra capitalisti e operai organizzati in sindacati e partiti socialdemocratici, del razzismo e dell'antisemitismo⁹¹⁵. Dagli anni Sessanta, l'*Übermensch* si “converte” in un teorico dell'emancipazione delle differenze e della morte di Dio come premessa per il proliferare di molti dèi, fino ad assumere la fisionomia di un postmoderno “oltreuomo” che rigetta *in toto* la morale borghese, poiché questo è lo scenario *gauchiste* della

produzione flessibile, della liquidazione incondizionata degli ultimi retaggi di morale e di costume borghese, dell'estensione universale (variando la formula di Musil, una "classe senza qualità") del consumo capitalistico all'insieme della società in direzione di una classe media universale composta da "consumatori" omologati nella loro funzione di acquisto di merci anche se tutti diversi tra loro nei gusti e negli stili di vita.

La transizione dall'"intellettuale oppositivo" à la Fichte, à la Marx o à la Gramsci all'*intellettuale organico al capitale* rivela non soltanto l'eclisse della coscienza infelice borghese, sostituita dalla *postmoderna coscienza conciliata con l'esistente* e incapace di rilevare le contraddizioni macroscopiche che continuano a permearlo; essa segnala anche il macabro spettacolo della rifunzionalizzazione del ceto intellettuale come "clero" globalizzato e postmoderno proprio di un mondo in cui il clero non è più composto da monaci e sacerdoti, ma da un nuovo ceto animato da giornalisti e intellettuali: fronte avanzato della modernizzazione del costume, che parla di tutto e non crede in nulla, essi duplicano incessantemente la riproduzione sociale complessiva, sacralizzandola e investendola di potere simbolico e di legittimazione sociale. Essi ne mostrano e, dunque, ne promuovono ideologicamente l'intrascendibilità, manipolando le masse ed esorcizzando la possibilità della trasformazione e, al tempo stesso, definendo teologicamente che cosa è moderno e illuministico e scomunicando ogni forma di pensiero "premoderna", metafisica e teologica, ossia non pienamente compatibile con le dinamiche della mercificazione universale e dell'alienazione planetaria.

Se il vecchio clero giustificava religiosamente l'assoggettamento umano nei termini di un imperscrutabile volere divino, il clero postmoderno – quando non si limiti a rimpiazzare la volontà di Dio con quella del Mercato – riproduce simbolicamente lo *status quo* con strategie argomentative più raffinate e apparentemente volte a promuovere l'emancipazione: quando non sia direttamente encomiato come il miglior modo di esistenza per le *chances* che offre all'individuo sradicato, il cosmo capitalistico viene presentato come il solo possibile nell'epoca della "fine della storia" (Fukuyama), dell'esaurimento delle "grandi narrazioni" (Lyotard), del dissolvimento dell'idea stessa di verità (Rorty), dell'imposizione di un insuperabile "dispositivo" tecnico planetario (heideggerianamente) o, ancora, dell'ineliminabile stato di diritto e dell'economia di mercato (Habermas).

Schiusosi con le scintille di una feroce critica degli intellettuali al potere e con eroiche figure che pagarono con la vita la loro opposizione (da Gobetti a Gramsci, da Edith Stein a Bonhoeffer), il Novecento era destinato a terminare con il riassorbimento del ceto intellettuale nella voragine del potere, in cui l'“esser-contro” diventa un giro di valzer di ballerini che, secondo il suggerimento di Kundera, piroettano, compiaciuti e incoerenti, da un contrario all'altro, senza mai rischiare nulla e senza mai mettere in discussione l'ordine costituito⁹¹⁶. Questa conversione dell'eterogeneo panorama intellettuale che ha accompagnato la modernità lungo le sue anse (dando luogo a un teatro di scontri tra posizioni opposte e inconciliabili) in un desolato scenario di totale integrazione al monoteismo del mercato produce fisiologicamente uno spirito gregario e identitario di appartenenza da parte del clero degli intellettuali, che, con il loro muoversi a banchi come i pesci, seguendo le correnti del *politically correct*, rifiutano ogni innovazione teorica promuovendo in modo compulsivo il rispecchiamento dell'esistente⁹¹⁷ (è questa, per dirla con Vico, la forma postmoderna della “boria dei dotti”). La silenziosa coazione al *politically correct* resta – come vedremo – lo stadio terminale di una lunga metamorfosi dialettica di illusioni e delusioni culminante nella triade composta da laicismo, relativismo e nichilismo.

Questa subordinazione del ceto degli intellettuali secondo la dialettica dell'*addomesticamento normalizzante* si spiega anche alla luce del fatto che essi costituiscono il *polo dominato della classe dominante*: infatti, in virtù delle loro conoscenze e del loro prestigio sociale, appartengono *de facto* alla classe dominante, ma, per quel che concerne le risorse economiche, si trovano in una posizione più simile a quella dei dominati. In forza di tale ambivalenza, gli intellettuali sono caratterizzati da una vera e propria “schizofrenia sociale”, che li porta a essere schierati sempre più spesso con i dominanti, ai quali devono vendere il loro “capitale culturale”. Quest'ultimo, di conseguenza, non può mai realmente confliggere con l'ordine del mondo.

Solo in questo modo, del resto, diventa comprensibile in che senso e secondo quali modalità le critiche che oggi vengono indirizzate, anche in forme apparentemente radicali, contro l'assetto globale siano sempre segretamente funzionali alla sua legittimazione. Sulla scia dell'*archéologie du savoir* foucaultiana, accanto all'istanza della regola, che detta esplicitamente i vincoli sociali, è sotterraneamente

operativo un “dispositivo” che il dominio stesso mette in scena al fine di produrre una *critica tanto radicale quanto innocua*, che fa apparire flessibile e, per ciò stesso, inesistente il totalitarismo capitalistico e che, in realtà, incorpora già i contenuti e i simboli del potere, mantenendosi sempre a distanza di sicurezza dall’idea della trasformabilità del mondo. Secondo questa inconfessata strategia dell’“ordine del discorso”, che disinnesci l’operatività critica evocandola di continuo, il sistema mette in scena una grandiosa critica della propria strutturazione globale al solo scopo di immunizzarsi rispetto a una *critica reale*, tenendola sotto controllo e ricordando agli abitanti del cosmo capitalistico che esso è pur sempre il migliore, anche in forza del fatto che permette il libero esercizio della disobbedienza di pensiero.

Esaurita la sua funzione progressista, l’individualismo sessantottino dell’emancipazione tramite la liberazione delle differenze sotto la sovranità della forma merce rivelò ben presto la sua affinità elettiva con l’assetto del capitalismo assoluto-totalitario, con la sua struttura di unità contraddittoria di *disintegrazione* e *integrazione*, di *individualizzazione* esasperata e di *risocializzazione* artificiale: da un lato, il capitalismo speculativo “disintegra”, ossia individualizza, frammenta, scompone, rende impotenti e feticisticamente subalterni di fronte a quella realtà opaca – la società e la produzione – che abbiamo noi stessi prodotto, rendendo per ciò stesso impossibili le comunità reali (ciascuno diventa mera quantità energetica di valore di scambio individuale). Al tempo stesso, però, la dittatura del mercato integra senza sosta, o, meglio, assorbe nella propria struttura reale e simbolica (soprattutto nelle comunità artificiali del consumo) le solitudini atomistiche che ha prodotto, neutralizzandone ogni istanza critica e oppositiva, portando i soggetti a sentirsi autenticamente liberi nella loro funzione individuale di acquisto e consumo⁹¹⁸. L’individualizzazione artificiale e la socializzazione adattiva sono segretamente complementari: è inscritta nella logica del capitale la trasformazione dell’umanità in una massa globalmente omologata di consumatori individuali a differenziato potere di acquisto.

Esempio paradigmatico di eterogenesi dei fini, il ceto intellettuale del Sessantotto credeva di operare contro il capitalismo, quando invece ne stava inconsapevolmente promuovendo l’affermazione nella forma assoluto-totalitaria: liquidata ogni autorità borghese e conservatrice, rimaneva unicamente, incontrastata, l’*auctoritas* monoteistica della forma merce e dell’economia di mercato, essa

stessa vocazionalmente nemica di ogni autorità in grado di contrastare o anche solo di contraddire il suo “credo” dell’illimitata valorizzazione del capitale.

La liberalizzazione avviata dal '68 contro le autorità rientra in quest’ottica, trovando uno snodo decisivo nella sostituzione della figura del *rivoluzionario* con quella del *dissidente*⁹¹⁹, la cui protesta avviene sul terreno dell’accettazione integrale della civiltà dei consumi e dei desideri propri della mercificazione globale. Infatti, precorritrice della pratica delle “moltitudini disobbedienti” e del movimento “No-Global” – caricatura grottesca dell’“opposizione di sua maestà” al neoliberismo –, la contestazione del dissidente si fonda sull’*indebolimento del Superio*, ossia della figura paterna autoritaria, senza che ciò comporti l’effettiva messa in discussione del cosmo capitalistico nelle sue strutture portanti. Tale indebolimento si configura come l’inconsapevole preparazione delle condizioni per l’avvento del capitalismo assoluto-totalitario, in cui la merce può imporre sovranamente la sua egemonia, non trovando più dinanzi a sé alcuna autorità borghese in grado di opporre resistenza (il principio del consumo illimitato non è l’autorità, ma il valore di scambio, incompatibile con ogni *auctoritas*).

L’aveva evidenziato Pasolini, non soltanto quando diagnosticò la natura ipercapitalistica del Sessantotto, ma anche quando, nel 1973, segnalò che “nessun centralismo fascista è riuscito a fare ciò che ha fatto il centralismo della civiltà dei consumi”⁹²⁰, in cui l’adesione ai modelli imposti è, al di là delle apparenze, assoluta e incondizionata: a tal punto che “la ‘tolleranza’ della ideologia edonistica voluta dal nuovo potere è la peggiore delle repressioni della storia umana”⁹²¹. Mai nessuna forma di potere del passato (dall’antico Egitto all’impero romano, dai regni feudali europei al liberalismo ottocentesco borghese) ha potuto disporre di un apparato ideologico tanto capillare, performativo, flessibile, intrusivo e potente, una *dittatura sulle coscienze* incardinata sull’assimilazione totale della fantasmagoria della forma merce e dei suoi “capricci teologici”.

Le analisi di Pasolini possono essere coniugate con quelle di Gilles Lipovetsky, che ha identificato nel '68 la prima *rivoluzione indifferente*⁹²² della storia umana, una rivoluzione molle e lassista, senza programma o finalità se non l’inaugurazione di un capitalismo postborghese, postproletario, assolutamente permissivo e nichilista; quest’ultimo è caratterizzato dall’indiscussa vittoria dell’individualismo e dall’irreversibile privatizzazione della sfera

sociale⁹²³, nel trionfo incontrastato della sfera privata consegnata al “*self-service* generalizzato” del consumismo ormai affrancato dai morsi della coscienza infelice borghese.

A differenza di quello borghese dialettico, ancora permeato da retaggi trascendenti e restrittivi, *il capitalismo assoluto-totalitario* dischiuse dal Sessantotto accetta incondizionatamente tutto quel che è economicamente solvibile senza percepirne le contraddizioni. Ne è scaturita quella flessibilizzazione universale già richiamata, compiuta in direzione di un apparente multiculturalismo rispettoso delle differenze e di un elogio a tutto tondo delle tinte più variegate e sgargianti, dietro le quali si nasconde però il *monoculturalismo del mercato*, unica divinità superstite nel cosmo postmoderno. Il nuovo spirito del capitalismo accetta avidamente tutto quel che è economicamente solvibile, encomiando le differenze in ogni loro manifestazione e abbattendo ogni restrizione in vista di una liberalizzazione universale funzionale alla mercificazione planetaria. *Everything goes*, a patto che tu te lo possa permettere economicamente: recita così uno dei principali comandamenti della religione del sistema assoluto-totalitario.

Il postmoderno elogio incondizionato delle differenze, encomiate in nome dell’assenza di un fondamento veritativo ultimo e poste per ciò stesso tutte sullo stesso piano, non è certo valorialmente neutro, come si pretenderebbe. Nella forma di un nichilismo relativistico, esso si regge tacitamente sul *fundamentum inconcussum* del mercato, che pretende uguaglianza e accetta tutto, a patto che si sia nelle condizioni di poterlo acquistare: se letto in trasparenza, il relativismo postmoderno segnala che tutto è ormai relativo al solo potere d’acquisto dell’*homo consumens*, in un’integrale riduzione dell’identità dell’uomo a mero consumatore⁹²⁴. Non ci troviamo più al cospetto di una mera enfattizzazione del ruolo centrale dell’economia nella riproduzione della società, come ancora era ai tempi della fase dialettica⁹²⁵: se quest’ultima era caratterizzata da una società *a economia di mercato*, la fase speculativa si contraddistingue per essere una *società di mercato*, in cui la logica mercatistica ha informato di sé ogni atomo della società e ogni articolazione del pensiero e dell’immaginazione.

La *valenza totalitaria* dell’odierno sistema globale – fattore di riproduzione strategica dell’intero cosmo sociale, economico, politico – affiora soprattutto dal fatto che esso occupa capillarmente ogni settore della produzione e dell’immaginazione saturandolo con la

forma merce, a tal punto da non conoscere più alcuna resistenza sociale (economicizzazione del conflitto), culturale (eclisse della coscienza infelice) e politica (accettazione univoca del mercato come presupposto irrinunciabile da parte di tutti gli schieramenti politici).

Proprio in forza di questa sua fisiologica colonizzazione di ogni spazio reale e immaginario, il capitalismo assoluto-totalitario non si riproduce affatto a “destra”, come comunemente si è indotti a pensare. Al contrario, esso occupa la totalità sociale, politica e simbolica e, di conseguenza, si riproduce a destra in economia, al centro nella politica, a sinistra nella cultura⁹²⁶: *a destra in economia*, perché è oggi egemonica la neoliberistica sovranità assoluta dell’economia – vera e propria teologia della disuguaglianza sociale –, in nome della quale si opta per le soluzioni liberiste contro quelle keynesiane, si smantella il *welfare state*, si agevola la speculazione finanziaria, si trasformano in merci i beni comuni come l’acqua, il diritto alla sanità, ecc.; *al centro nella politica*, in quanto è predominante un “estremismo del centro” e si hanno solo schieramenti interscambiabili di “centro-destra” e di “centro-sinistra”, poiché i sistemi elettorali tendono a elidere le ali estreme facendole delegittimare e demonizzare come estremistiche dal clero giornalistico (la politica diventa, variando la formula di von Clausewitz, la continuazione dell’economia con altri mezzi); *a sinistra nella cultura*, dal momento che, dal Sessantotto in poi, la cultura di sinistra, con il suo nichilismo relativistico, accetta integralmente il mercato e promuove la liberalizzazione di ogni realtà, non ha alcun limite morale e religioso da contrapporre all’integrale avvento del valore di scambio e della fungibilità assoluta del valore d’uso che essa stessa ha culturalmente favorito, dal ’68 in avanti. Questo aspetto affiora nell’abbandono, da parte della sinistra sessantottina, della dialettica emancipativa di Marx in favore dell’adesione all’Oltreuomo di Nietzsche, ossia alla liberalizzazione incontrollata del costume come sola emancipazione possibile. E nel momento in cui la sinistra smette di interessarsi a Marx, occorre smettere di interessarsi alla sinistra: il paradosso sta nel fatto che essa, che è il *problema*, continui ad autointerpretarsi come la *soluzione*. Tanto più che la sfera che continuiamo inerzialmente a definire “politica” non produce più alcuna decisione che presenti qualche effetto sull’assetto globale e sulla direzione di sviluppo della società, e la stessa cultura assume la forma di un’“industria culturale” che produce merce, tanto nel senso del “discorso di intrattenimento” non veritativo quanto in quello dell’informazione priva di pensiero e

di istanze oppostive.

5.2 *Homo precarius*: desiderio consumistico ed eclisse del futuro

“Il guaio del nostro tempo è che il futuro non è più quello di una volta”.
(P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*)

“La manipolazione divenuta universale mira, non senza successo, a dirigere assai largamente tutti i bisogni degli uomini, ma prima di tutto il modo di soddisfarli. Questo dominio si presenta, tuttavia, come se l'essere umano, nel momento in cui si assoggetta senza resistenze ai poteri della manipolazione, proprio in questo e attraverso questo esprimesse la sua vera individualità”.

(G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*)

La raggiunta coincidenza del capitale con il proprio “concetto” implica il dispiegamento di quella *metafisica dell'illimitatezza* – capovolgimento della cultura greca del mevrton – virtualmente cooriginaria al capitale ma destinata a dipanarsi in senso pieno solo con il suo completo sviluppo. Massima concretizzazione della scissione e del *potere del negativo*, quello della fase speculativa è pertanto, heideggerianamente, il mondo alienato dell'inautenticità consumistica di solitudini individualistiche ridotte a un omologato “Si” impersonale e, insieme, la società dell'autonomizzazione della Tecnica come *Gestell*⁹²⁷. Già il Robinson di Defoe, nelle *Serious Reflections* (1720) pubblicate in seguito al romanzo, anticipando il concetto di “folla solitaria”⁹²⁸ con cui è stata bollata l'odierna società delle solitudini consumistiche, poteva confessare di “godere di una maggiore solitudine in mezzo a una gran massa di uomini, per esempio qui a Londra, mentre scrivo queste righe, di quella che posso dire di aver goduta in ventotto anni di segregazione su un'isola deserta”⁹²⁹. La generalizzazione totale della forma di merce dissolve la verità delle relazioni sociali e la natura stessa dell'uomo come ζῷον πολιτικόν: per la prima volta il mercato coincide con l'intera sfera della riproduzione delle relazioni sociali, e la dinamica sociale è subordinata, senza possibilità di condizionamenti esterni, alla realizzazione dello scopo dell'illimitata valorizzazione del valore.

Lo sviluppo della metafisica dell'illimitatezza risulta evidente non soltanto dall'ormai incontrastato trionfo su scala planetaria e in ogni settore dell'esistenza individuale e collettiva dell'illimitata logica del valore di scambio sul valore d'uso, ma anche dall'affermazione

generalizzata di quella soggettività che, precorsa dalle riflessioni di Hume e di Nietzsche, abbiamo qualificato come *dissoluzione del soggetto* (la *morte dell'uomo* – cancellato “come sull’orlo del mare un volto di sabbia”⁹³ – celebrata da Foucault). In una disgregazione integrale sia dell’Io, sia del Super-Io, l’antropologia promossa dal capitalismo assoluto-totalitario è, su ogni fronte, quella della destrutturazione tanto dello ζῶον πολιτικὸν quanto dell’*ego cogitans* cartesiano, destrutturazione volta a instaurare l’egemonia assoluta del *desiderio illimitato*, funzionale alla logica del “cattivo infinito” della valorizzazione.

L’iperconsumatore globale non si presenta solamente come una pedina eterodiretta e manipolata dagli interessi delle multinazionali, ma rivela anche una discrezionalità di scelta non allineata, estremamente nomade e affrancata dai gusti sociali standardizzati, in coerenza con quella logica del proliferare ipertrofico delle differenze che, apparentemente emancipativa, segna il trionfo ubiquitario del mercato, la sua sussunzione di ogni gesto, gusto o atteggiamento dell’uomo postmoderno⁹³¹. Egli si sente libero di scegliere e, per ciò stesso, non avverte la necessità sistemica in cui è sospesa la società dei consumi, regno – heideggerianamente⁹³² – dell’esistenza inautentica di solitudini omologate e interscambiabili, che agiscono come *si* agisce e pensano come *si* pensa: “questo *essere-assieme* (*Mitsein*) dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere ‘degli altri’, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione *il Si esercita la sua tipica dittatura (entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur)*”⁹³³.

Oltre a essere illimitati, indeterminati e inestinguibili, i desideri sono per loro stessa natura *irrazionali*, basati su flussi di volontà e di emozioni che possono coesistere solamente con un soggetto “indebolito” e reso preventivamente docile e passivo. Infatti, ἄπληστος⁹³⁴, “insaziabile” perché senza fondo, il desiderio pone in essere la condizione di compiuta insensatezza tratteggiata nel *Gorgia* (493 B), in cui l’uomo folle versa olio nelle giare forate. Seppure destoricizzato, anticomunitario e individualistico, il soggetto formale-astratto era comunque “forte”, poiché la componente razionale era egemonica e rendeva possibili deliberazioni razionali, una morale solida e tale da permettergli di agire responsabilmente. Si trattava di un soggetto che, entro certi limiti, era in grado di resistere alla riduzione integrale del mondo a merce, perché era adatto a pensare e a

riflettere, sia pure in solitudine solipsistica, ma non a piegarsi supinamente alla logica libero-scambista e alla sua ridefinizione del dualismo soggetto-oggetto come polarità tra consumatore e merce⁹³⁵. Flusso variopinto di emozioni e sensazioni, il soggetto disgregato codificato da Hume è invece il soggetto ideale per la seduzione consumistica del mercato pubblicitario. Nella transizione dal soggetto *astratto-formalistico* (cartesiano prima, kantiano poi) a quello *dissolto* (humiano prima, nietzscheano e deleuziano dopo) si profila il passaggio dalla *soggettività borghese* (moderna) a quella *capitalistica* (postmoderna).

L'*antropologia del desiderio* e l'*economia feticisticamente autonomizzata* e non più incorporate nel tessuto sociale complessivo sono le due facce della stessa medaglia. La dittatura dell'economia si regge, infatti, su quella produzione ipertrofica di desideri illimitati che sono la *condicio sine qua non* dell'altrettanto illimitata produzione e circolazione del flusso delle merci. Ben si comprende, in questa prospettiva, perché in Marx la contrapposizione dello ζῶον πολιτικόν all'atomo egoistico desocializzato sia corrispondente a quella del *bisogno limitato* al *desiderio illimitato* e artificialmente imposto: secondo la *Kritik des Gothaer Programms*, il comunismo consisterà nella società in cui ciascuno riceverà in base ai propri *bisogni*.

Contrapposto al bisogno, il desiderio costituisce l'elemento riproduttore strutturale del consumo capitalistico e della sua metafisica del "volere-avere-sempre-di-più": il sistema globale vive di desideri, poiché i bisogni, una volta appagati, lo porterebbero rapidamente verso letali crisi di sovrapproduzione e di sottoconsumo. Il gregge omologato degli "ultimi uomini"⁹³⁶ descritto dallo *Zarathustra* rappresenta profeticamente la società dei consumi che oggi abitiamo, in cui il suo elemento più perversamente tipico – l'illimitato desiderare – si configura come la struttura portante che tratteggia vite e paesaggi, ma soprattutto che alimenta la "megamacchina" della globalizzazione selvaggia. Il poderoso sviluppo economico della civiltà della tecnica, in cui "nessuno può diventare soggetto senza prima trasformarsi in merce"⁹³⁷, necessita della spinta propulsiva dei consumi e, dunque, delle istanze desiderative per poter mantenere in moto il sistema, con un continuo rilancio dei desideri verso la fantasmagoria di una quantità indeterminata ma illimitatamente crescente⁹³⁸.

La logica del desiderio consumistico permette di fare chiarezza *a)* sul già ricordato *gauchisme* del capitalismo antiborghese, e *b)* sul suo

regime di temporalità. Per quel che riguarda il capitalismo *gauchiste* e antiborghese, Deleuze e Toni Negri ne sono i suoi più insigni rappresentanti. Negri conduce una critica incondizionata dell'Impero mondiale basata però sull'antropologia del desiderio e sulla foucaultiana dissoluzione del soggetto: il "nemico" non è individuato nel capitalismo come luogo dell'alienazione universale, ma nel *potere*, nel gendarme francese ispirato alla razionalità cartesiana e all'autoritarismo degaulliano. La differenza tra l'apologeta del capitale e l'anarchico negriano-deleuziano risiede soltanto nel fatto che, figli della stessa antropologia del desiderio, il primo è disposto a pagare per consumare, mentre il secondo aspira al consumo senza il pagamento⁹³⁹; e questo in coerenza con le coordinate dell'*Anti-Œdipe* (1972) di Deleuze e Guattari, che rovescia la struttura del complesso edipico e individua nel desiderio non già l'esito perverso della proibizione del desiderare infantile, ma piuttosto il modo sofisticato in cui la cultura borghese aspira a privatizzare e a disciplinare i flussi di desideri⁹⁴⁰.

Per quel che riguarda il nuovo regime di temporalità, se, nella *fase astratta*, dominava un tempo naturalizzato, funzionale alla destoricizzazione del sistema produttivo e alla rimozione simbolica oltre che reale delle comunità preesistenti, nella *fase dialettica* subentra invece una temporalità "futuro-centrica", sospesa tra le logiche dell'illimitatezza del profitto e la programmazione di un avvenire non capitalistico. Infine, nella *fase speculativa* la destoricizzazione del modello tetico viene riproposta con ancora più forza perché passata per il "negativo" della fase dialettica: corrispondente al proprio *Begriff*, il capitalismo non aspira che a mantenersi tale in eterno, operando dunque, sul livello immaginativo, con un duplice e simmetrico movimento di *eternizzazione del presente* e di *desertificazione dell'avvenire*, in modo da scongiurare preventivamente (tramite la criminalizzazione aprioristica di ogni passione trasformatrice) l'eventualità di un futuro diverso. Può così tornare ad affermarsi, trionfalmente, il modello del *capitalismo naturalistico* come *solo-mondo-possibile* perché naturalmente già da sempre dato. Prova ne è, del resto, che le leggi della finanza valgono oggi per gli uomini come una *necessità naturale* e gli stessi movimenti del mercato, imprevedibili come i terremoti, si abbattano sulla società con la stessa inevitabilità delle catastrofi naturali.

All'ontologia del "non-ancora" si sostituisce un *assolutismo mistico della realtà* che presenta fatalisticamente l'esistente come un destino

intrascendibile, annullando la stessa pensabilità di un avvenire diverso. Se dapprima il sistema aveva bisogno del futuro per potersi pensare come una realtà destinata a diventare globale, ora che ha guadagnato tale statuto può accontentarsi di un *presente eternamente riprodotto* a ritmi sempre più intensi, in coerenza con il movimento di accelerata valorizzazione del valore. Ne scaturisce quella condizione che altrove abbiamo indicato con l'endiadi di *accelerazione senza futuro* e di *nichilismo della fretta* e che costituisce, a suo modo, il coerente compimento dell'ideologia capitalistica già smascherata da Marx, nel 1847, allorché rilevava che per l'economia politica “c'è stata storia, ma ormai non ce n'è più”⁹⁴¹.

La temporalità “futuro-centrica” della fase dialettica si ridispose nella figura di una temporalità accelerata (secondo le logiche del profitto), ma privata della dimensione del futuro come orizzonte della pensabilità e della possibilità del diverso. È su questa rimozione programmatica dell'avvenire e della temporalità storica che si regge l'attuale congiuntura, l'epoca dell'“eterno presente”⁹⁴², in cui l'integralismo del mercato si presenta ideologicamente *sub specie aeternitatis*, desertificando il futuro e, con movimento simmetrico, eternizzando se stesso.

Se il 1968 può essere assunto come data epocale per quel che concerne la genesi di un capitalismo dapprima anti-borghese, poi post-borghese e totalitario, il 1989 presenta un valore paradigmatico sul piano della costituzione del *regime di temporalità della fase speculativa*. Il Muro di Berlino aveva per quasi trent'anni marcato, a livello reale ma soprattutto simbolico, i confini del capitalismo rispetto a un mondo che, nel bene e nel male, costituiva la possibilità e la pensabilità dell'“altro”, dell'“essere-altrimenti” e che dunque svolgeva, se non altro, la funzione di mantenere viva la progettabilità di un mondo diverso, tanto dal regime di mercato quanto dal “socialismo realizzato”. Pur con i suoi macroscopici limiti e gli orrori generati, la presenza dell'Unione Sovietica – confutazione ideale tanto della felicità disponibile quanto della naturalezza del sistema mercatistico – segnalava che il capitalismo non era un destino intrascendibile, né il solo mondo possibile. Con il crollo del Muro, il cosmo socio-politico di cui siamo abitatori ha cancellato ogni confine reale e immaginario e si è imposto, a livello ideologico, come unica realtà possibile, desertificando le aspettative e assolutizzando il presente. Peggio del comunismo reale poteva essere solo ciò che è venuto dopo.

Dal crollo dell'Unione Sovietica in poi, l'ordine neoliberale non ha più antagonisti politici e può contrabbandarsi ideologicamente come “fine della storia”, proclamando *urbi et orbi* l'affabulazione della “fine delle ideologie” e delle “grandi narrazioni” e, in questo modo, esorcizzando la possibilità di un pensiero che ne metta in luce le contraddizioni e delinei la possibilità di una diversa strutturazione della produzione e dell'esistenza. Con il 1989, il movimento di “naturalizzazione” può dirsi completato: non soltanto perché, sul piano della reale logica della produzione, in assenza del pur contraddittorio modello sovietico, si sono potuti dispiegare incontrastati il restringimento delle associazioni collettive, la contrazione delle funzioni statali, il superamento del diritto del lavoro ad opera di quello commerciale, ma anche perché, sul piano simbolico-immaginario, l'umanità si guarda oggi riflessa nello specchio del mondo totalitario della merce ed è così sempre più indotta a considerarlo come il solo possibile, in una totale desertificazione dell'immaginario, ormai saturato dall'orizzonte unico dell'economia di mercato.

Dal 1989, l'egemonia del capitale non si afferma solo a livello macroscopico, ossia sul piano della politica e dell'esistenza sociale, ma anche sul piano microscopico dell'esistenza individuale: diffondendosi e generalizzandosi in tutte le sfere dell'esistenza umana, il capitale si fa sempre più invisibile e impalpabile anche nella vita di ciascun individuo. Esito di questa microfisica del capitale è il fatto che, paradossalmente, non se ne avvertono le contraddizioni e lo si vive come il “migliore dei mondi possibili”, in una neutralizzazione onnipervasiva degli ultimi bagliori della critica, dal “grande rifiuto” marcusiano alla “dialettica negativa” adorniana. Per questa via, anche in forza della sua natura di *totalitarismo flessibile*, che va a imporre la sua sovranità assoluta sulle coscienze ancor prima che sui corpi, ponendo i suoi abitanti nella tetra condizione di chi ama la propria cella perché la identifica con la libertà⁹⁴³, il capitalismo diventa come l'aria che respiriamo, un modo naturale di esistere: per ciò stesso, non viene neppure posto in questione, generando anzi, sempre più spesso, quella forma di mortificante rigetto della possibilità di liberazione espressa in modo archetipico dal gesto di incondizionato e violento rifiuto della salvezza da parte degli abitanti della caverna del mito platonico⁹⁴⁴; quel gesto che La Boétie assumerà come cifra dell'oscuro desiderio di servire – la *servitude volontaire* – che permette di fare luce sull'odierna accettazione rassegnata del

fondamentalismo dell'economia.

Prova ne è, tra l'altro, che, per ironia della storia, dal 1989 – ossia dal momento in cui sembra essere giunta al suo massimo sviluppo la logica di assolutizzazione del mercato – di “capitalismo” non si parla nemmeno più, perché ciò equivarrebbe a un'individuazione del sistema produttivo come una realtà non-naturale e storicamente determinata. La fuga dal presente tramite l'utopia, cede il passo alla riconciliazione totale con il proprio tempo attuata dalla spazialità ammaliante di quei “*non-luoghi*”⁹⁴⁵ (*non-lieux*) che popolano le nostre metropoli – dai ristoranti etnici ai centri commerciali, dagli aeroporti alle stazioni – fluidificando le relazioni umane, rendendole elementari e, insieme, spostandone il fondamento sul nesso consumistico: nei “non-luoghi” non si abita ma si transita, in coerenza con quell'accelerazione dei ritmi funzionale alla logica della forma merce e, insieme, alla rimozione del tempo necessario per la “pazienza del concetto”, condizione essenziale per poter comprendere l'*irrazionalità razionalizzata* in cui è sospeso il nostro mondo.

Il paradosso dei “non-luoghi” è duplice: per un verso, in modo antitetico rispetto alle tradizionali ingegnerie utopistiche, che generano straniamento rispetto al proprio mondo, essi producono familiarità e addomesticamento, ci fanno sentire a casa nel cosmo capillarmente modellato dalla forma merce, e questo anche in forza della grammatica universale, globalmente identica, delle comunicazioni “iconiche” che li caratterizzano (il simbolo delle *toilettes*, del cibo, degli *shopping centers*, ecc.), in un'unificazione simbolica del mondo che non è altro che il raddoppiamento della sua unificazione commerciale. Per un altro verso, essi fanno valere quell'istanza totalitaria e, insieme, flessibile che caratterizza la fase speculativa, con la sua logica di coartazione globale al nesso mercatistico vissuta però come suprema forma di libertà dai suoi sudditi: se alle utopie tradizionali era difficile accedere (come è attestato dall'insularità con cui la tradizione le ha quasi sempre tratteggiate), dai “non-luoghi” è quasi impossibile uscire, poiché – si pensi ai centri commerciali – sono attive sofisticate strategie commerciali (dalla musica “ipnotizzante” ai percorsi che disorientano e che rendono sempre più difficile trovare la via d'uscita) volte a far sì che il consumatore spenda all'interno degli *shopping centers* quanto più tempo (e quanto più denaro) possibile. Del resto, il movimento posto in essere dai “templi della merce” è duplice e sinergico: da un lato, essi contribuiscono a dissolvere le comunità preesistenti e i valori

su cui esse si fondano; dall'altro, aspirano a imporsi essi stessi come nuove comunità fondate sulla condivisione del "credo mercatistico".

È questo lo scenario storico dell'odierna *eclisse del futuro* come orizzonte della pensabilità e della progettabilità di un mondo diverso, sottratto alle contraddizioni del capitale. La stessa idea di *storicità* viene sgretolandosi, sostituita dalla contemporaneità universale e non-storica del *real time*. "Emancipazione", "progresso", "formazione", "sviluppo" e tutti gli altri concetti satellitari iscritti nelle *premesse* e nelle *promesse* della fase dialettica si sono rapidamente dileguati. L'odierna eclisse del futuro deve essere posta in relazione con una "*società dei consumi*" e dei desideri che aspira a mantenersi storicamente sempre uguale a se stessa, accelerando febbrilmente i tempi di produzione e di consumo e, insieme, negando alla radice ogni *possibilità* e ogni *pensabilità* di un futuro diverso.

Accanto alla stazionarietà della storia, pietrificata dallo sguardo medusizzante del Postmoderno, scorrono a velocità vertiginosa il progresso tecnico-scientifico, la produzione sempre più rapida delle merci (con il loro invecchiamento prematuro artificialmente generato dalla moda) e il tempo dell'esistenza degli uomini postmoderni, costretti ad adattarsi ai ritmi incalzanti della "società delle merci". Il progresso tecnocratico della "società liquida-globale"⁹⁴⁶ avviene entro un tempo infinitamente scisso in una serie di attualità "atomiche", in una sequenza di istanti infinitesimali e perciò inabitabili, a loro volta connessi in maniera accelerata, in modo da ricalcare ciclicamente ma in tempi sempre più stretti le funzioni variabili del sistema. Del nostro tempo diventa possibile dire ciò che Amleto diceva del suo: *the time is out of joint*.

A eclissarsi è l'idea stessa di una mèta comune per l'intera umanità e situata nelle regioni dell'avvenire, secondo una modalità che già Kant, nel suo scritto sull'Illuminismo, aveva qualificato come "un crimine contro la natura umana"⁹⁴⁷. Tale eclisse rende nitidamente visibile la transizione dalla moderna concezione "orizzontale" del tempo come un flusso che scorre "a senso unico" verso il futuro alla postmoderna percezione immediata e verticale di un tempo senza spessore e senza durata, in cui – in una perversa realizzazione dell'eterno ritorno dell'uguale annunciato da Zarathustra – tutto si muove sempre più in fretta senza che però nulla cambi veramente. Come il suo antenato moderno, l'uomo postmoderno vive ogni istante come se fosse il prossimo, ma da quell'istante a venire egli non si attende più alcuna novità, poiché sa in partenza che esso sarà

qualitativamente identico a quello precedente. L'accelerazione postmoderna rende così possibile il dilagare di un "presente onnipresente"⁹⁴⁸ la cui *imago aeternitatis* mostra i tratti del rischio, del terrore e dell'inquietudine, in un movimento febbrile che, se letto in trasparenza, rivela la sua vera essenza di pura stagnazione riprodotta a velocità sempre più concitata.

Ci troviamo pertanto a vivere nella "società del rischio" (*Risikogesellschaft*), della *précarisation*⁹⁴⁹ e della "paura liquida" (*liquid fear*), che penetra in maniera invasiva in tutti gli aspetti dell'esistenza individuale e nei parametri di identità sia professionale, sia culturale: il "contratto a termine" si erge così a macabra metafora della precarietà della vita odierna, sospesa in una flessibilità senza futuro, in cui il saettare della freccia del tempo occulta una condizione sisifea di "ripetizione quotidiana della transitorietà universale"⁹⁵⁰, in cui il tempo della tecnica e del profitto creano quel "dislivello prometeico" che finisce per rendere "antiquato" l'uomo in quanto tale⁹⁵¹. Il solo futuro che il nostro mondo sembra potersi permettere è quello misurato tramite gli indici di incremento positivi della produzione, dell'economia e del PIL globale.

Nel quadro di quella che è stata definita con stigma spinoziano l'"epoca delle passioni tristi"⁹⁵², in cui cinismo, opportunismo, delusione e indifferenza dipingono le tonalità politico-emotive egemoniche, il presente viene vissuto non già con l'ansia dell'attesa di un futuro denso di aspettative e di progetti di trasformazione, ma con la preoccupazione di chi è condannato all'impotenza al cospetto di mutamenti globali imprevedibili e ingovernabili. Il "precariato" non è soltanto una "forma lavorativa", peraltro la più meschina dell'intera storia dell'umanità⁹⁵³, in quanto si regge sul duplice nesso di un asservimento che non si vede e di un esproprio forzato della progettabilità dell'avvenire: esso è, piuttosto, la cifra complessiva del nostro tempo storico, in cui vulnerabilità, precarietà e insicurezza regnano ovunque incontrastate. La nuova configurazione sociale ed economica del mercato globalizzato è contraddistinta dalla *flessibilità nell'erogazione della forza-lavoro* e dalla *precarietà delle forme dell'esistenza*, a cui l'industria culturale del Postmoderno – apologia sofisticata dell'insensatezza globale – conferisce la seducente aura della molteplicità degli stili di vita e dell'abbandono dei tradizionalismi più triviali.

Vi è un robusto nesso che connette tra loro l'*eclisse del futuro*, l'*accelerazione* sempre più massiccia dei ritmi di produzione e la

logica dei desideri. Gli odierni mercati dei beni di consumo sono incardinati sulla svalutazione delle loro precedenti offerte in tempi che vanno sempre più contraendosi. Con una micidiale logica di continua liquidazione dei loro stessi prodotti e di creazione ipertrofica di desideri sempre diversificati, essi generano nella domanda del pubblico uno spazio che sarà sempre saturato da nuove offerte. Per questa via, alimentano fittiziamente l'insoddisfazione nei confronti dei prodotti usati dai consumatori per soddisfare i propri desideri e coltivano perversamente un perenne scontento verso l'identità di volta in volta acquisita tramite le nuove merci e verso l'insieme di bisogni attraverso i quali essa viene ogni volta rimodellata. Prosciugati da vite frenetiche e vuote, gli *homines consumentes* vivono in una condizione ambigua di *soggettiva sporgenza esistenziale sul "non-ancora"* imposto dalla temporalità consumistica, dal suo ininterrotto rimandare la conquista della vera felicità a un domani sempre riproposto in forma inalterata, e di *oggettiva permanenza in una temporalità storica di tipo presentificante*, in cui l'orizzonte resta stabilmente la società consumistica eternamente riprodotta: ergastolani del presente, essi si trovano così a *essere-senza-tempo* nei due sensi interconnessi dell'assenza di tempo per pensare e per agire imposta dalle funzioni di riproduzione del sistema e dell'*assenza di tempo storico* come luogo dell'emancipazione a venire.

Le promesse senza futuro di cui è lastricata la ritualità consumistica, con il suo credo *consumo ergo sum*, recano immancabilmente una data di scadenza ravvicinata: le merci acquistate soddisfano sempre desideri effimeri, oltre che indotti; *indotti*, perché creati artificialmente dallo stesso mercato, costantemente alle prese con lo smercio sempre più rapido delle proprie "creazioni"; *effimeri*, perché di breve durata, destinati a risorgere presto con la creazione di nuove merci e, dunque, di nuovi bisogni artificiali. Anche in questo risiede, d'altro canto, la contraddittorietà della religione consumistica, che proclama a gran voce l'imperativo della soddisfazione dei clienti e che in segreto coltiva l'obiettivo opposto, la loro costante insoddisfazione, unica garanzia affinché essi non restino indifferenti alle nuove merci che ogni giorno vengono al mondo⁹⁵⁴.

Con la sua colonizzazione totalitaria della *Lebenswelt*, la religione del consumismo – fase suprema del capitalismo, variando la formula di Lenin – comporta l'assolutizzazione del feticismo delle merci in senso non soltanto spaziale (il mercato globale) e simbolico (la saturazione dell'immaginario da parte della forma merce), ma anche

temporale: essa, infatti, impone che le scelte che siamo chiamati a compiere riguardino sempre l'*hic et nunc* di una temporalità cairotico-emergenziale composta da istanti in rapida successione, seriali, interscambiabili e inabitabili, nel duplice movimento della *programmatica rinuncia al domani* e della *riproposizione sempre più veloce dell'oggi*. La strategia della civiltà dei consumi – il suo “prerequisito funzionale”, secondo la formula di Talcott Parsons – risiede nel promuovere apertamente la soddisfazione del “cliente” e nel coltivare segretamente l’obiettivo opposto, in modo che gli *homines consumentes* siano *perpetuamente insoddisfatti*, e che dunque tornino sempre da capo, e in tempi sempre più rapidi, a svolgere il rito consumistico: “il metodo esplicito per conseguire tale effetto consiste nel denigrare e svalutare i prodotti di consumo poco dopo averli portati alla ribalta”⁹⁵⁵ (mode stagionali, prodotti di ultima generazione, ecc.).

Il segreto delle società di mercato sta nel far sì che gli individui *desiderino* fare ciò che il sistema *necessita* che essi facciano, lasciando apparire *libera* quella che, in verità, è un’ineludibile *necessità sistemica*. Quelli della società consumistica sono, pertanto, *desideri necessitati* e modelli comportamentali funzionali all’eterna riproduzione del sistema stesso, abilmente inculcati come “regole per il parco umano”⁹⁵⁶ dalle prestazioni dell’“industria culturale”. Le democrazie occidentali assumono così la macabra configurazione di *totalitarismi non repressivi*, perché docilmente accettati come “luoghi della libertà”, senza che i “sudditi” siano nemmeno più in grado di avvertire il peso opprimente delle loro catene.

Prova ne è, d’altro canto, che nessuna dittatura di stampo fascista o comunista sarebbe mai riuscita a fare ciò che alla “libera” società dei consumi riesce benissimo, peraltro senza l’impiego dei tradizionali strumenti coercitivi propri dei totalitarismi: piazzare un telefono cellulare nelle tasche di tutti i suoi sudditi, in una cornice di *libera accettazione dell’imposizione sistemica* tale per cui il singolo non soltanto non avverte il carattere necessitante e totalitario dell’acquisto del cellulare di “ultima generazione”, ma lo vive anzi come suprema realizzazione della propria libertà soggettiva. In questa rappresentazione dell’*obbligo di scegliere* come *libertà di scelta*, la “spettacolarizzazione” delle merci nella *société du spectacle* contribuisce essa stessa a *far valere* e, insieme, a *occultare* il nuovo modello totalitaristico, con il suo duplice movimento di *restringimento* del campo delle possibilità di decisioni autenticamente libere e di

propaganda dell'apparenza del loro massimo dispiegamento.

Nel postmoderno trionfo “spettacolare” delle merci più eterogenee e sgargianti, resta vero l'inquietante rilievo di Debord secondo cui “lo spettacolo è il momento in cui la merce è pervenuta all'*occupazione totale* (*occupation totale*) della vita sociale”⁹⁵⁷. Solo così si spiega, d'altro canto, il “paradosso della moda”, ossia il fatto che essa prometta a *ciascuno* il modellamento di un Sé unico e irripetibile e, insieme, proponga a *tutti*, indistintamente e in modo seriale, lo stesso modello a cui conformarsi, in quello che *Sein und Zeit* definisce come “il livellamento di tutte le possibilità di essere”⁹⁵⁸ (*die Einebnung aller Seinsmöglichkeiten*). Nell'imposizione di una cieca obbedienza sociale che comporta, insieme, la differenziazione individuale si esercita la “tirannia della moda”, come già la chiamava Simmel⁹⁵⁹, inconfessato segreto dell'irrefrenabile *conatus* alla reciproca identificazione dietro l'apparente diversificazione.

Le scelte e le decisioni che siamo ogni giorno chiamati a prendere sono finte e inautentiche, non soltanto perché disconnesse da un orizzonte futuro – condizione imprescindibile affinché la decisionalità abbia un senso –, ma anche perché situate entro gli invalicabili confini della logica del mercato, posta a distanza di sicurezza da ogni decisione: si può scegliere tra la merce A e la merce B, a seconda dei gusti e delle marche, ma non è mai dato scegliere tra la logica consumistica e una realtà di altro tipo, estranea alla dinamica mercatistica. Il libero mercato liberalizza ogni cosa, ma non se stesso. Secondo il suggerimento di *Minima moralia*, la libertà in senso autentico “non sta nello scegliere tra nero e bianco, ma nel sottrarsi a questa scelta prescritta”⁹⁶⁰.

Questa temporalità è anche quella che contraddistingue il *lavoro precario*, in quanto la precarietà costituisce un efficace strumento disciplinare di controllo totale sul tempo di lavoro. Privando i lavoratori del controllo del loro tempo, essa non richiede loro di lavorare sempre, ma di essere costantemente disponibili a lavorare, sempre pronti a rispondere alla chiamata del capo. Questa *tirannia del tempo di lavoro* si accompagna a quel fenomeno, studiato soprattutto da alcuni sociologi tedeschi⁹⁶¹, di *Entgrenzung der Arbeit*, la “perdita di confini del lavoro”, ossia il dilagare del lavoro nella società (spazialmente) e nella vita (temporalmente), rimuovendo ogni confine tra ordini diversi della temporalità (libera, lavorativa, ecc.).

Le prestazioni onnipervasive dell’“industria culturale” si reggono sul movimento duplice e interconnesso di una *soddisfazione del*

desiderio costantemente rinviata alla merce di domani e di una frustrazione di ogni possibilità di pensare un futuro diverso, libero dalla gabbia d'acciaio del consumismo capitalistico. Il cinema, la radio, la tv, i romanzi, la cultura in genere cantano all'unisono un'unica, monotona filastrocca: questa in cui viviamo è la realtà com'è, come deve essere e come sempre sarà.

5.3 Avventure dell'ideologia e mistica della necessità

“Nessun pastore e un solo gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali: chi sente diversamente, se ne va da sé al manicomio”.

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*)

“Nel capitalismo può ravvisarsi una religione, vale a dire, il capitalismo serve essenzialmente alla soddisfazione delle medesime ansie, sofferenze, inquietudini, cui un tempo davano risposta le cosiddette religioni”.

(W. Benjamin, *Scritti politici*)

Nei *Dialoghi dei profughi*, Brecht rileva che chi non ha senso dell'umorismo non può comprendere la dialettica hegeliana, nella misura in cui essa mostra come una stessa cosa alberghi in sé opposti contraddittori e la sua intima essenza stia nell'essere un'unità sintetica di antitesi in correlazione essenziale⁹⁶². Occorre ugualmente essere dotati di senso dell'umorismo per decifrare l'odierna configurazione dialettica del capitalismo globalizzato. Anche la sua trama è, infatti, intessuta dalla compresenza di opposti in correlazione essenziale che, qualora non vengano correttamente individuati, portano a fraintendimenti o, nella peggiore delle ipotesi, alla convinzione panglossiana di vivere nel migliore dei mondi possibili, in cui la sola religione ammessa è l'economia, i cui enunciati vengono sacralizzati e divengono il quadro di riferimento e di legittimazione di ciò che è permesso e di ciò che è proibito. Tre esempi possono aiutare a fare luce su questo punto: *a)* la presunta *fine delle ideologie*, *b)* la presunta *democrazia globale* e *c)* l'altrettanto presunta *morte della filosofia* come spazio veritativo irriducibile alla scienza empirica o all'ideologia.

Da più di dieci anni si continua ad assistere alla litania secondo cui vivremo in un'"epoca post-ideologica"⁹⁶³. Da quando, con l'inglorioso crollo dei regimi comunisti, il marxiano "sogno di una cosa" è rimasto sepolto sotto le macerie del Muro di Berlino e la politica mondiale si è riorientata strutturandosi in forma "unipolare" e abbandonando la precedente forma bipolare del *cuius regio, eius*

oeconomia, si è cominciata a salutare, con tono liberatorio, la “fine delle ideologie” assassine che avevano prodotto il “male sulla terra” in un “secolo breve” ma denso più di ogni altro di tragedie. La “fine della storia” salutata da Fukuyama nel 1992, sembra, allora, venire mirabilmente a convergere con la presunta “fine delle ideologie” di un mondo che, facendo suo il programma teorico del Postmoderno, ha smesso di credere nelle “grandi narrazioni”⁹⁶⁴ e ha optato per un pensiero “debole”, rinunciatorio dei valori “forti” e dell’idea stessa di verità, ritenendoli la fonte originaria delle esperienze socio-politiche più perverse. Come la storia di Fukuyama, le ideologie si sarebbero dunque estinte, cedendo il passo a un mondo post-storico e post-ideologico, che vive con disincanto – sobrio o euforico, a seconda dei casi – l’esperienza della “fine della modernità” e la complementare genesi di quel policromo mondo postmoderno, in cui il vorticare arlecchinesco delle differenze e delle screziature, l’assenza di fini e il trionfo di un caos babelico vengono disinvoltamente salutati come valori emancipatori.

Secondo l’insegnamento di quel testo spettrale che è l’*Ideologia tedesca*, abbandonato nei tenebrosi scantinati della storia e sempre pronto, alla stregua di un *revenant* della letteratura popolare, a riemergere in superficie per mostrarci le contraddizioni di cui è intessuta la realtà in cui viviamo, ogni dispositivo ideologico presenta una strutturazione tale per cui *l’ideologia si dispiega e si impone quanto più si nega e si rende impercettibile*⁹⁶⁵. Ogni realtà storica e sociale, in ogni tempo, deve dotarsi di una sua “sovrastruttura” ideologica, di un sistema di idee dominanti con cui legittimare l’esistente sul piano della produzione intellettuale. Diventa allora legittimo sospettare che quanto più l’epoca dichiara trionfalmente di essere non-ideologica, post-ideologica e anti-ideologica, tanto più essa presenta un occulto ma, non per questo, meno intenso tasso ideologico: il movimento teorico con cui il nostro tempo nega l’ideologia è, esso stesso, una sotterranea articolazione ideologica, un lavoro carsico dell’ideologia.

Ne segue che la nostra epoca post-ideologica può essere plausibilmente letta come *l’epoca più ideologica*, quella in cui, appunto, si propaganda ideologicamente la convinzione secondo cui l’ideologia in quanto tale sarebbe una forma superata, dissoltasi con la fine delle tragiche esperienze politiche del Novecento. Se letta in trasparenza, la tesi della “fine delle ideologie” non è che una diversa declinazione della tesi postmoderna – lyotardiana – della fine della

credenza nelle grandi narrazioni: come quest'ultima, che annuncia la fine delle grandi narrazioni e, *ipso facto*, è essa stessa una "grande narrazione", allo stesso modo la tesi della fine delle ideologie presenta un elevato tasso ideologico.

Un esempio macroscopico del lavoro carsico dell'ideologia nell'odierna fase speculativa è offerto dal concetto apparentemente neutro di *globalizzazione*, in cui si coagula concettualmente – e, in pari tempo, si occulta – la transizione dal moderno potere dello Statonazione al postmoderno potere finanziario multinazionale: come ogni ideologia, essa dice di sé l'opposto di ciò che è in verità e, per questa via, può presentarsi asetticamente come una descrizione oggettiva, imparziale e disincantata della realtà effettuale, quando in verità racchiude un suo preciso coefficiente ideologico. Infatti, al di là delle apparenze, il concetto di globalizzazione si configura come una descrizione che occulta e, per ciò stesso, fa valere in forma ideologica una *prescrizione* (popoli di tutti i paesi, globalizzatevi!), una coercizione all'accettazione del mercato globale e dell'alienazione che esso genera su scala planetaria, nonché dell'inglese operativo dei mercati finanziari come sola lingua consentita⁹⁶⁶. La globalizzazione è, appunto, la forma ideologica che meglio risponde alle logiche sistemiche della fase speculativa: con buona pace dei suoi sostenitori (anche in buona fede, come Amartya Sen), quest'ultima – coincidendo con una nuova forma di *imperialismo*, e dunque rivelandosi l'esatto opposto del tranquillizzante universalismo dei diritti umani con cui viene presentata – si configura come un mondo strutturato all'insegna non dell'esclusione, bensì dell'*inclusione*; e più precisamente dell'inclusione subalterna di tutti i popoli e le nazioni nell'unico modello internazionalizzato del sistema neoliberale, in uno svuotamento pressoché integrale della sovranità nazionale e dell'egemonia del politico sull'economico.

Diventa allora comprensibile la *logica ideologica* dell'attuale congiuntura storica: proprio perché non-più-ideologico, libero dalle ideologie assassine che hanno reso possibile il Novecento e i totalitarismi che l'hanno costellato⁹⁶⁷, il nostro tempo storico deve essere docilmente assunto come il compimento della storia, come la sua *fine*, in quella coincidenza semantica – tutt'altro che neutra – di *fine come termine* e di *fine come compimento destinale*; con la conseguenza decisiva – rovesciamento del programma marxiano – per cui il mondo non deve essere *cambiato*, ma *interpretato*.

Secondo la formula icastica e ironicamente postmoderna di

Sloterdijk, il mondo non va *trasformato*, ma *sopportato*: e in caso di dissidio, è se stessi che bisogna cambiare. È quella che la *Critica della ragion cinica* di Sloterdijk qualifica come dimensione del “lasciar stare”, ossia quella *sobria astensione* che segna un paradossale incontro tra *ratio* e *praxis* a livello della rinuncia alla prassi. Si tratta appunto – questo il corollario – di *tornare a interpretare l'esistente*, abbandonando ogni velleità trasformatrice, come è suffragato dall'odierno trionfo di un'ermeneutica nichilistica – non gadameriana – che trova il proprio fondamento nell'interpretazione fine a se stessa, sciolta da ogni presupposto veritativo e coerente con l'asserto nietzscheano *es gibt keine Tatsachen, es gibt nur Interpretationen*⁹⁶⁸. Come ha sottolineato Jameson, mettendo in luce i tratti dell'odierna mistica della necessità, “la disgrazia non è la presenza di un nemico, bensì la convinzione universale non solo dell'irreversibilità di questa tendenza ma dell'impossibilità e della non praticabilità di alternative storiche al capitalismo, la certezza che non sia concepibile né tantomeno realizzabile nella pratica alcun altro sistema socioeconomico”⁹⁶⁹. Il capitalismo non pretende di essere perfetto, semplicemente nega l'esistenza di alternative, convincendo le menti non delle proprie qualità, ma del proprio carattere fatale⁹⁷⁰. Il suo obiettivo è, se non di destrutturare, di rendere puramente utopico quel “sogno di una cosa” – un mondo alternativamente strutturato – che, dopo tutto, continua pervicacemente a costituire un elemento non emendabile dell'orizzonte di senso della nostra società.

Emblematica dell'attuale congiuntura, in cui viene assolutizzata la “morale provvisoria” cartesiana – “cambiare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo” –, è l'inversione che uno dei più rappresentativi tra i pensatori postmoderni, Odo Marquard, ha attuato dell'undicesima delle marxiane *Thesen*: “i filosofi hanno solo trasformato il mondo in modi diversi; si tratta però di risparmiarlo”⁹⁷¹. Tale inversione, con il suo duplice presupposto del *mantenimento illimitato del mondo-così-com'è* e dell'*esorcizzazione della possibilità della trasformazione*, comporta, con il lessico di Fichte, un'inattesa rivincita *ex post* del dogmatismo sull'idealismo.

La stessa demonizzazione a cui è sempre più sottoposto il pensiero di Marx coincide con l'esorcizzazione della possibilità della trasformazione del mondo, o anche solo della critica delle contraddizioni che esso alberga; il tutto nella cornice di un nuovo uso del concetto di ideologia: “ideologia” non è più, nel linguaggio comune, il rispecchiamento della realtà effettuale, la sua estensione

mentale *sub specie aeternitatis*, secondo la lezione marxiana, ma è invece, *mutatis mutandis*, la posizione di chiunque rifiuti ostinatamente di accettare il mondo così com'è e osi far valere un'istanza critica e antiadattiva. Se è vero che le idee dominanti sono sempre quelle della classe egemonica, ne segue allora che l'idea stessa di ideologia è oggi un'idea impiegata dalla classe dominante *ad usum sui*, in difesa del mondo che essa ha prodotto a propria immagine e somiglianza. Il concetto messo a punto da Marx ed Engels è stato incorporato, in qualche misura, dal trionfante feticismo del mercato, che fa valere un *uso ideologico del concetto di ideologia*⁹⁷².

La principale forma ideologica del nostro tempo (su cui poggiano la naturalizzazione del cosmo mercatistico e l'atrofizzazione del futuro) è l'ininterrotta *neutralizzazione della categoria della possibilità dell'essere-diversamente*, etichettando – questo il paradosso – come “ideologico” ogni tentativo di questo tipo. Secondo il cupo rilievo dei *Minima moralia*, “il contesto totale dell'industria culturale, che non lascia nulla al di fuori di sé, fa tutt'uno con l'accecamento sociale totale. Ecco perché ha così buon gioco contro tutti gli argomenti in contrario”⁹⁷³. In un simile contesto, in cui “il mondo intero è passato al setaccio dell'industria culturale”⁹⁷⁴, il primo comandamento della religione dell'economia – *non avrai altra società all'infuori di questa!* – non può fare a meno di questo dispositivo ideologico di liquidazione incondizionata di tutte le ideologie in nome dell'*aderenza alla realtà* e al *dato di fatto*, emblema della reificazione di un cosmo ridotto a “cosa” e dell'inerte accettazione dell'esistente come una “realtà-già-da-sempre-data” e non, fichtianamente, come *Tatsache*, come oggettivazione della prassi umana: “la semplicità e oggettività dei rapporti, che elimina ogni orpello ideologico tra gli uomini, è già diventata un'ideologia in funzione della prassi di trattare gli uomini come cose”⁹⁷⁵. Il paradosso di questa demonizzazione della categoria di *possibilità* che ha portato alla rimozione integrale tanto della coscienza infelice quanto della lotta antisistemica è, del resto, racchiuso nel fatto che il sempre più lampante fallimento dell'utopia capitalista (crisi, dittatura dei mercati, miseria endemica, guerre, ecc.) si consuma nell'impotenza generale, senza scatenare alcun “ritorno di fiamma rossa” da parte degli offesi del pianeta e, men che meno, degli intellettuali.

Il termine “ideologia” – e così veniamo al secondo dei paradossi enunciati – va incontro a uno slittamento semantico simile a quello che ha investito il termine *democrazia*. Coniugata con il senso

dell'umorismo, la dialettica permette ancora una volta di decifrare la compresenza di opposti in correlazione essenziale: proprio come viviamo in un'epoca che si dichiara post-ideologica e che è, per ciò stesso, iper-ideologica, analogamente ci ostiniamo a definire orwellianamente nei termini di una democrazia quella che è invece una *crematistica globalizzata a struttura rizomatica e imperiale*. La precondizione irrinunciabile di una democrazia effettiva sarebbe lo stabile *primato della decisione politica democratica degli uomini* sugli automatismi fatali e incontrollabili dell'economia divinizzata nella forma di un monoteismo del mercato che ha neutralizzato tanto l'insegnamento di Socrate quanto il messaggio di Gesù di Nazareth. Società dell'impotenza sociale permanente, l'odierno paesaggio postmoderno è, invece, caratterizzato dall'egemonia incontrastata di un'oligarchia finanziaria globale, mitigata da alcune tenui garanzie individuali e dalla fruizione di alcuni – certo non irrilevanti – *diritti civili* (nell'eclisse totale dei *diritti sociali*).

Se si scompone il concetto di democrazia nei suoi elementi semantici costitutivi, si può riconoscere, in esso, la compresenza dei due nuclei concettuali del “δῆμος e del κράτος, del “popolo” e del “potere”. Coniugati tra loro, questi due nuclei tematici danno luogo a un'unica figura concettuale o, più precisamente, a una duplice accezione dell'espressione democrazia, a due differenti dimensioni di per sé non sovrapponibili e, insieme, inseparabili: in senso “statico”, democrazia significa “potere *del* popolo”, e, in senso “dinamico”, rimanda invece alla dimensione semantica diversa e complementare del “potere *al* popolo”, ossia dell'accesso diretto del popolo al potere⁹⁷⁶. Nella prima forma – il “potere *del* popolo” – il popolo in questione è quello coincidente con il corpo elettorale, che può votare a scadenze regolari e che assiste al riconoscimento di garanzie per il dissenso anche nelle sue forme radicali. Se ci si arresta a questa prima approssimazione, l'odierno sistema globalizzato può sembrare a tutti gli effetti democratico. Se, tuttavia, ci si riferisce alla seconda accezione dell'espressione, quella “dinamica” – “potere *al* popolo” –, si riscontra la totale assenza di democrazia dell'odierno paesaggio globale: infatti, l'accesso del δῆμος al suffragio universale e alle garanzie liberali per il dissenso non implica in alcun caso l'accesso reale del δῆμος alla sovranità politica, ossia alla sovranità decisionale sui temi fondamentali della propria esistenza sociale e comunitaria. Il segreto dell'ideologia contemporanea sta nel disgiungere i due significati e nel far sì che, in una rimozione completa dell'accezione

“dinamica”, la democrazia venga unilateralmente a coincidere con il primo significato, quello “statico”⁹⁷⁷.

L’odierna svalutazione del pensiero dialettico della totalità è il presupposto affinché questo segreto continui a rimanere occulto e il dispositivo ideologico non smetta di lavorare indisturbatamente. È in questo contesto materiale della produzione e delle formazioni ideologiche che deve essere spiegata l’odierna “antipatia organizzata” verso la dialettica di Hegel e di Marx e il simmetrico elogio del pensiero anti-dialettico, formalistico-istituzionale e proceduralista nelle sue declinazioni più eterogenee, da Giovanni Sartori a Norberto Bobbio, da Habermas a Rawls. Il “proceduralismo” si configura, oggi, come la posizione politica che, al di là delle apparenze, si rivela più funzionale al capitalismo totalitario⁹⁷⁸. Quest’ultimo, infatti, con generosità apparente lascia che i proceduralisti pongano le “forme” (ossia le procedure) e pone esso stesso, sovraneamente, la “sostanza” (il mercato, i rapporti di forza, la merce, ecc.), la quale è, per definizione, sottratta a ogni habermasiano “agire comunicativo” volto a discutere razionalmente il fondamento del capitale.

La via dell’“etica del discorso” (*Diskursethik*) elaborata da Habermas potrebbe rivelarsi percorribile solo in una società senza classi composta da individui titolari di eguale libertà o, tutt’al più, nel recinto chiuso di un seminario universitario. Al di là delle differenze pur macroscopiche che contraddistinguono i profili degli autori prima menzionati, essi formano un’unica costellazione teorica caratterizzata dalla programmatica e aprioristica separazione di economia e politica: rendendo impossibile la visione olistica del proprio mondo storico in forza della disgiunzione degli ambiti dell’economia e della politica, del funzionamento oligarchico dei mercati e delle tecniche elettorali, essi finiscono, anche al di là delle loro intenzioni, per veicolare l’idea che il nostro mondo storico sia pienamente democratico.

L’odierno scenario globale si presenta come un’*oligarchia crematistica* con sovranità dell’economia sulla politica e, schmittianamente, neutralizzazione del politico. Il mondo che si santifica come democratico si configura così, per ironia della storia, come il capovolgimento dialettico della democrazia in *dittatura del capitale* finanziario transnazionale (o multinazionale). Qualunque decisione venga presa da popoli, nazioni e partiti viene svuotata automaticamente da entità “metafisiche”, o, come avrebbe detto Marx, “sensibilmente soprasensibili” come i mercati finanziari, le agenzie di *rating*, il sistema delle borse, nel contesto di quella che è stata definita

come un'autentica "post-democrazia"⁹⁷⁹, un sistema orwelliano in cui viene qualificata come democrazia la coartazione all'adeguamento a presunte scelte sistemiche compiute dai mercati divinizzati. La sola democrazia possibile, nell'attuale momento storico, coincide con la *resistenza del popolo* alla legittimazione delle istituzioni post-democratiche e, in primo luogo, della *dittatura dell'economia globale*.

In seconda istanza, a determinare il carattere "post-democratico" dell'odierno panorama globale è il dominio unipolare del mondo ad opera di uno Stato a forte vocazione imperiale – gli Stati Uniti – che, con la sua fitta rete di basi militari disseminate per il mondo, è in grado di sottoporre l'intero pianeta a un ricatto atomico permanente, che svuota ogni sovranità nazionale⁹⁸⁰ (già per un ateniese del tempo di Pericle e di Socrate, sarebbe stato assurdo pensare che potesse esserci "democrazia" in presenza di una base militare spartana stabilmente insediata sull'Acropoli!). Il paradosso è duplice: in primo luogo, questo impero a vocazione messianica ed espansionistica⁹⁸¹, per un verso, promuove la *disgregazione degli Stati* nella loro forma tradizionale in nome della globalizzazione dei mercati, favorendo la dissoluzione della residua egemonia del politico sull'economico nel quadro del dominio transnazionale del mercato globale, e, per un altro verso, contrabbanda se stesso come il *solo Stato legittimo*⁹⁸² nel quadro dell'eclisse mondiale degli Stati nazionali, imponendo in forma sempre più massiccia la propria natura di impero universale alfiere di una *special mission*⁹⁸³.

In secondo luogo, l'Impero favorisce la globalizzazione, come viene pudicamente chiamata l'*uniformisation planétaire*⁹⁸⁴ operata dal mercato, occupa militarmente aree del pianeta e definisce ideologicamente questa congerie di operazioni come "democrazia", grazie alla già ricordata disgiunzione tra le due accezioni del termine. Se l'Impero mira alla conquista del mondo, lo fa sempre in nome della democrazia e di quel suo correlato essenziale che è la retorica dei "diritti umani"⁹⁸⁵, ultima foglia di fico con cui si coprono le turpitudini del capitalismo assoluto-totalitario. L'ideologia della *pax romana* è, del resto, una costante del corso storico, in quanto ogni impero qualifica come pace la propria guerra e delegittima come terrorismo e barbarie la guerra dei resistenti.

L'odierno assetto globalizzato presenta non poche affinità con il "mondo romano" delineato da Hegel nelle sue lezioni sulla *Geschichtsphilosophie*, reo di aver "spezzato il cuore del mondo"⁹⁸⁶ e contraddistinto dalle tre prerogative a) del "dominio prosaico e

pratico”, b) della riduzione del tessuto sociale ad aggregato di solitudini impotenti (“atomi individuali”), c) del disorientamento e del dolore di un mondo abbandonato da Dio. Il dominio globale è anche oggi “prosaico e pratico”, perché retto dalla mera ricerca dell’egemonia economica, sia pure mascherata in vario modo (scontro di civiltà, esportazione della democrazia e dei diritti umani, ecc.). La sola comunità oggi possibile è poi quella, artificiale e illusoria, delle solitudini consumistiche. Infine, l’abbandono del mondo da parte di Dio coincide con l’eclisse dell’orizzonte di sensatezza, sostituita dall’insensatezza postmoderna di un cosmo capovolto ma virilmente accettato nella forma dell’*Entzauberung*. Dio ha abbandonato il mondo al suo destino insensato quando il solo legame politico superstite è la garanzia giuridica del godimento della proprietà individuale in presenza della distruzione dei precedenti legami comunitari e dell’aggressione militare di ogni realtà che non si pieghi alla dittatura della forma merce.

Per una critica di ogni impero globale che miri a neutralizzare le comunità e gli Stati nazionali per imporre *weltgeschichtlich* il proprio dominio economico, ci si può fecondamente richiamare al Kant di *Zum ewigen Frieden* (1795):

“La separazione di molti stati vicini ed indipendenti fra loro è già di per sé uno stato di guerra (a meno che la loro unione in federazione non prevenga lo scoppio delle ostilità), ma esso val sempre meglio, secondo l’idea della ragione, che la fusione di tutti questi *stati per l’opera di una potenza che si sovrapponga alle altre e si trasformi in monarchia universale (durch eine die andere überwachsende, und in eine Universalmonarchie übergehende Macht)*”⁹⁸⁷.

Secondo il rilievo di Kant, la pluralità degli Stati sovrani comporta, di per sé, un potenziale stato di guerra permanente, e, ciò non di meno, si tratta di una condizione pur sempre preferibile a quella dell’*Universalmonarchie*, “perché le leggi, a misura che la mole del governo aumenta, perdono di forza, e un dispotismo senz’anima, dopo aver sradicato i germi del bene, degenera da ultimo nell’anarchia”⁹⁸⁸. Di qui la necessità, per Kant, del mantenimento di una pluralità di Stati autonomi che pervengano alla pace non già come prodotto della violenza del dispotismo (*ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*)⁹⁸⁹, bensì dall’equilibrio tensionale che si viene a instaurare dai nessi emulativi tra gli Stati stessi⁹⁹⁰:

“Ogni stato aspira a porsi nella condizione di pace durevole dominando,

se è possibile, *l'intero mondo (die ganze Welt)*. Ma la natura vuole altrimenti. Essa si vale di due mezzi per impedire la mescolanza dei popoli e per tenerli distinti: la diversità delle lingue e la diversità delle religioni, la quale, se porta all'odio reciproco ed è pretesto di guerra, pure, con il progredire della cultura e con il graduale ravvicinamento degli uomini in tema di principi, conduce all'accordo in una pace che non è prodotta e garantita, come la pace di ogni dispotismo (vera tomba della libertà), dall'*indebolimento di tutte le energie (Schwächung aller Kräfte)*, ma dal loro *equilibrio (Gleichgewicht)* nei contrasti della più viva emulazione”⁹⁹¹.

Su questo punto, Kant è stato lungimirante tanto nella diagnosi quanto nella terapia, non solo perché unicamente gli Stati nazionali sovrani e autonomi possono garantire una pace autentica, attuabile solo tra parti uguali o comunque non sottomesse a un'unica potenza, ma anche perché l'unica via per reagire alla dittatura dell'economia e alla sua eliminazione del *welfare* sembra oggi da ricercarsi – come lo stesso Fichte aveva profeticamente sottolineato – in quel *ristabilimento dell'egemonia della politica sull'economia* che è percorribile solo reagendo alla delegittimazione della sovranità nazionale imposta dal mercato globale nell'epoca della “costellazione postnazionale” (Habermas) che viene “dopo il Leviatano” (Marramao). Lo Stato nazionale può fichtianamente elevarsi ad antidoto contro l'anarchia commerciale planetaria, senza che questo comporti la rinuncia all'ideale cosmopolitico dell'emancipazione del genere umano.

In questa prospettiva, lo stesso *internazionalismo marxista* diventa un raddoppiamento caricaturale della globalizzazione mercatistica, come è corroborato dalla teoria dell'Impero di Toni Negri: la sua negazione di ogni legittimità della questione nazionale resta il sogno di un imperialismo che aspira all'annullamento delle nazioni come base residuale di dominio del politico sull'economico. Il movimento con cui Negri critica l'assetto del mondo è, del resto, lo stesso con cui lo legittima integralmente, consegnando il progetto di trasformazione a moltitudini impotenti, teorizzando un impero senza imperialismo, accettando supinamente l'antropologia capitalistica del desiderio, svalutando le forme di resistenza nazionali e condividendo acriticamente il presupposto cosmopolitico della globalizzazione⁹⁹².

La globalizzazione oggi salutata con entusiasmo o, comunque, presentata come un destino fatale non è altro, con la grammatica hegeliana, che l'*universalizzazione degli egoismi della società civile* liberata dalle istanze etiche dello Stato nazionale. Con la sua dinamica di universalizzazione dell'*individualismo acquisitivo*, essa si regge

sulle due istanze reciprocamente innervate della perdita della stabilità del lavoro (l'*homo precarius* è l'autentico coronamento di ogni individualismo, in quanto rinsalda oltre ogni limite lo sradicamento) e della disgregazione delle precedenti comunità etiche (familiari, religiose e statali) in nome di nuove "comunità a tempo determinato"⁹⁹³, fittizie e composte da atomi consumistici (la folla anonima dei centri commerciali, i concerti rock, le discoteche, gli stadi, ecc.).

Questo contesto paradossale, in cui *il trionfo retorico della categoria di democrazia corrisponde alla sua eclisse reale*, è favorito dall'ideologia del *mantenimento illimitato delle dicotomie storiche nel frattempo estinte*. Dopo il tramonto dei nazi-fascismi (1945) e del comunismo sovietico (1989), con tutti gli orrori di cui sono stati capaci, sono artificialmente conservati in vita gli anti-fascismi e gli anti-comunismi, che vengono così a sopravvivere, in modo paradossale, all'estinzione delle realtà a cui si sono opposti. Simili ai morti che gravano sulle spalle dei vivi (*le mort saisit le vif!*), l'odierno antifascismo in assenza di fascismo e l'anticomunismo in assenza integrale del comunismo, per un verso, segnano l'apice della "sindrome della linea Maginot"⁹⁹⁴ (ossia il combattere la guerra odierna sulle carte militari di quella precedente) e, per un altro verso, diventano la risorsa ideologica e simbolica per l'assoggettamento dell'"opinione pubblica" al profilo culturale del capitalismo speculativo, che risulta invisibile nel proliferare ipertrofico di tali dicotomie e che, per di più, si contrabbanda come pur sempre migliore rispetto agli estremismi che hanno popolato il "secolo breve".

Con il suo impiego di categorie storicamente tramontate come depositi simbolici per la legittimazione indiretta del mercato monocratico, una simile prospettiva ideologica è funzionale al movimento complementare di demonizzazione dell'"utopia sanguinaria" (il comunismo) e del "male assoluto" (il nazismo) e di innocentizzazione sacralizzante del cosmo neoliberale. Nell'attuale congiuntura, l'antifascismo in assenza di fascismo resta una variante ideologica del pensiero neoliberale, da cui finisce per essere sempre riassorbito in modo gravitazionale nella forma della critica di tutte le dittature passate e presenti che non siano quella – anonima e silenziosa – dei mercati.

Con l'assolutizzazione teologica dell'economia nella fase speculativa, la stessa *dicotomia politica di destra e sinistra* tende a smarrire la sua validità storica, non solo perché esse sono oggi

portatrici della stessa visione ultracapitalistica del mondo, ma anche perché si impone incontrastata la sovranità di organismi economici sistemici (banche, “fondo monetario Internazionale”, banca Europea, ecc.) che svuotano la *decisione politica*, costretta a una funzione meramente ancillare⁹⁹⁵: “gestione fallimentare” della democrazia, essa non fa altro che ratificare quanto viene autonomamente deciso dagli economisti, dalle multinazionali e dal mercato divinizzato. Del resto, che l’assolutizzazione del mercato sia avvenuta *non malgrado* la tradizionale forza politica della sinistra, ma in larga parte *grazie ad essa*, è attestato dal fatto che il capitalismo speculativo si è sviluppato in un arco temporale in cui, in Europa, socialisti come Mitterand o laburisti come Blair sono stati costantemente al potere, lungo il piano inclinato che porta all’odierna identità schizofrenica di una sinistra che alla nostalgia per il comunismo storico unisce l’avallo dei “bombardamenti umanitari” (dalla Jugoslavia del 1999 alla Libia del 2011). Occorre, allora, accomiarsi dalla dicotomia destra-sinistra e perseguire un universalismo dell’emancipazione che assuma l’anticapitalismo come fuoco prospettico attorno al quale organizzare il pensiero e l’azione.

Oltre che dall’accettazione irriflessa, a ogni latitudine politica, del mercato e della sua feticizzazione come presupposto irrinunciabile, l’*odierno logoramento della coppia dicotomica di destra e sinistra* è suffragato dalla supina accettazione, da parte di ogni fazione politica, del dominio “monopolare” del mondo ad opera della forza politica uscita vincitrice dalla “Guerra fredda”. Essa può imporre sovraneamente l’annullamento del diritto internazionale e l’autoconferimento messianico del diritto di giudicare il corso del mondo e di bombardare in nome dei diritti umani popoli e “stati canaglia” (*rogue states*)⁹⁹⁶. Tanto più che, con buona pace degli apologeti dell’ordine neoliberale, il crollo del Muro di Berlino ha segnato il trionfo non certo della libertà e della democrazia ma, semmai, di un fanatismo dell’economia che se “in casa” si presenta con i tratti “morbidi” di un totalitarismo flessibile con le catene invisibili della schiavitù del salario, nelle sue incursioni imperialistiche non si astiene dal ricorso alla violenza incontrollata.

L’ideologia contemporanea è una retorica della libertà e dell’individualità ricavate per astrazione dalla compra-vendita liberoscambista, e più precisamente dall’illimitata circolazione delle merci sul piano liscio del mercato. Questa retorica raggiunge effetti parossistici quando viene riferita agli ex-abitanti del mondo sovietico,

che con il crollo del socialismo reale avrebbero finalmente riguadagnato la libertà perduta. Il fatto innegabile è che la polverizzazione dei sistemi socialisti e dei comunismi reali ha “liberato” milioni di sudditi verso la nuova schiavitù del lavoro precarizzato e senza diritti nei paesi a regime capitalistico, che non potevano che giubilare all’arrivo di un nuovo, immenso “esercito industriale di riserva”.

Il paradosso *interno* dell’identificazione della libertà dell’individuo con la produzione di soggettività omologate, alienate, reciprocamente ostili e soggette alla schiavitù del salario si intreccia con il paradosso *esterno* delle nuove guerre generate dal sistema globale con la retorica della pace e dei diritti umani. Se la Guerra fredda aveva temporaneamente “congelato” i conflitti (prescindendo dai “punti caldi” come la Corea, il Vietnam, ecc.), con la caduta dell’Unione Sovietica e l’instaurazione del monopolismo capitalistico su scala planetaria le guerre sono riesplose in tutta la loro virulenza.

Del resto, non bisogna dimenticare come larga parte degli esponenti della cultura radicale della sinistra sessantottina si siano oggi “pentiti” e siano i più ostinati apologeti della politica estera statunitense: si tratta del tragicomico rovesciamento dialettico del precedente universalismo monoclassista proletario in un nuovo universalismo mercantile con ideologia dei bombardamenti umanitari incorporata, che – autentica nemesis storica – segna il compimento della logica del *ruere in servitium* proprio degli intellettuali e, insieme, l’inveramento della dinamica del Sessantotto come lotta antiborghese e ultracapitalistica⁹⁹⁷. Gli stessi che, negli anni Sessanta, si agitavano come tarantolati in nome della contestazione dell’autorità borghese, sono oggi passati a un altro ballo, altrettanto frenetico e scomposto, in nome dell’interventismo umanitario. I sessantottini hanno trasformato il loro fallimento e la loro delusione generazionali in cupo disincanto nichilistico e in arresa aderenza all’esistente, proprio come la sinistra ha elaborato il lutto della dissoluzione del comunismo storico nella forma dell’integrale accettazione del capitalismo neoliberale e della subordinazione incondizionata all’impero americano.

La benemerita liberazione americana dell’Europa dai nazifascismi viene essa stessa trasfigurata ideologicamente in giustificazione della presenza illimitata degli Stati Uniti sul suolo europeo con basi militari, peraltro omettendo l’apporto sovietico che, come è noto, in termini di vite umane fu anche maggiore di quello americano. Ci si potrebbe naturalmente chiedere, senza intenti polemici, il *perché* delle basi

militari dislocate in alcuni punti nevralgici dell'Europa, oggi che la minaccia sovietica e quella hitleriana sono fortunatamente estinte. E tuttavia, come ha mostrato Preve, questa serena domanda è letteralmente *impossibile*: essa comporta l'automatica etichetta di "antiamericanismo" per chiunque osi porla (come se si dovesse necessariamente essere anti-tedeschi in quanto antinazisti o anti-russi in quanto antistalinisti!). La possibile risposta, poi, è essa stessa inaccettabile per gli apologeti dell'ordine imperiale: le basi americane fungono oggi da antidoto e da permanente minaccia alla possibile costituzione di un'Europa unita e autonoma, politicamente sovrana e indipendente, pacifica e affrancata dall'ideologia della *special mission*.

Il dispositivo ideologico dell'epoca post-ideologica si dispiega nel movimento complementare di *esaltazione dell'assetto vigente del mondo* e di *demonizzazione del passato*, contrabbandando in modo propagandistico il ritorno di quest'ultimo come esito di ogni tentativo di critica e di superamento del presente. L'ideologia del mantenimento illimitato dell'ordine del mondo si regge, appunto, sull'identificazione strategica della critica radicale del sistema globale con l'automatica approvazione *a posteriori* degli orrori del Novecento. In una tirannia della memoria⁹⁹⁸ che potenzia la dilagante "sindrome di Siracusa" – ossia, in riferimento alla vicenda di Platone, il vedere destinato al fallimento ogni tentativo filosofico di governare la politica –, i lager e i gulag sono continuamente posti sotto gli occhi di tutti per ricordare come ogni tentativo di esodo dal capitalismo non possa che portare a quegli esiti tragici. Il giusto ricordo delle vittime degli orrori del Novecento viene in questo modo strumentalizzato in funzione apologetica dell'odierno assolutismo del mercato⁹⁹⁹.

Le stesse "ondate" della memoria si inscrivono in questa *logica illogica* di egemonia dell'integralismo del mercato anche sul piano sovrastrutturale. Con il loro uso selettivo del ricordo, esse sono quasi sempre finalizzate a sacralizzare la memoria di *alcune* specifiche tragedie del Novecento – i lager e i gulag *in primis* –, omettendone deliberatamente *altre*, con il duplice obiettivo di innocentizzare metafisicamente l'ordine neoliberale (non si spiegherebbe altrimenti la scandalosa assenza di un "giorno della memoria" specificamente consacrato al ricordo delle vittime di Dresda e delle due bombe atomiche) e di scoraggiare programmaticamente, tramite una demonizzazione *a priori*, ogni tentativo di superare l'ordine globalizzato (le tragiche esperienze dei gulag e dei lager vengono continuamente additate come il necessario approdo di ogni tentativo di

questo genere).

Questa ipermnesia spasmodica, che il Nietzsche della seconda delle *Inattuali* avrebbe senz'altro esorcizzato come *historische Krankheit*, non ha per fine il *giusto* ricordo delle vittime di *tutti* gli orrori di cui è stata così prodiga la storia dell'*age of extremes*, ma è semmai, ancora una volta, funzionale alle logiche di riproduzione del capitalismo assoluto-totalitario e alla *reductio ad Hitlerum* di ogni istanza che gli si opponga. Il capitale viene così a instaurare *ad usum sui* uno spazio simbolico in cui lottano il Bene e il Male, ossia la Libertà contro il Totalitarismo, in modo che la destoricizzazione religiosa possa compiutamente sostituire la storicizzazione razionalistica, paralizzando aprioristicamente ogni critica anticapitalistica, subito bollata come ideologica, antidemocratica e totalitaria¹⁰⁰⁰.

Di qui l'esigenza di distinguere ponderatamente il *dovere del giusto ricordo* e il buon uso della memoria storica dall'ininterrotta proiezione ideologica del passato ormai tramontato in un presente in divenire, in quello che sempre più spesso si presenta con i tetri contorni di una copertura opportunistica per tutti coloro che maledicono sciagure fortunatamente terminate da tempo e che, in maniera complementare, benedicono i nuovi crimini compiuti dal capitalismo globale, da Abu Ghraib a Guantanamo, dall'Iraq alla Libia, magari – ecco riaffiorare lo spettro dell'ideologia – in nome di nobili cause come i diritti umani. Le prestazioni ideologiche appaiono in questo caso tanto più evidenti, se si considera che, di fronte agli orrori del sistema neoliberale, il “pensiero unico” percorre immancabilmente la via dell'autoassoluzione ipocrita, ripetendo che tali orrori non rispecchiano la “vera” essenza del cosmo che li ha prodotti. Con uguale ipocrisia ideologica, si potrebbe allora sostenere che, come oggi non è il “vero” capitalismo a produrre Abu Ghraib e Guantanamo, analogamente non era la “vera” Russia comunista quella che produsse l'orrore dei gulag o che non era la “vera” Germania nazista quella che diede vita alla realtà luciferina di Auschwitz.

La riduzione unidimensionale del Novecento a secolo degli orrori e dei totalitarismi riveste una funzione ideologica e preventiva: *ideologica*, perché liquida l'intero Novecento come secolo degli orrori, demonizzando per ciò stesso la possibilità del tentativo di instaurare il primato della politica sull'economia; *preventiva*, in quanto previene ed esorcizza ideologicamente la possibilità che le classi subalterne possano tentare nuovamente la strada dell'emancipazione e dell'esodo dal capitalismo anziché accettare

come un destino l'odierna sottomissione illimitata al dominio crematistico. Virtualmente, l'inaugurazione di questo dispositivo ideologico deve essere collocata in quello sgancio delle due *bombe atomiche* su Hiroshima e Nagasaki che costituisce l'ultimo atto della seconda Guerra mondiale e, insieme, il primo della Guerra fredda. A dover essere sottolineato non è solo il fatto che si è trattato di un gesto "post-occidentale"¹⁰⁰¹, perché per la prima volta nella storia dell'Occidente si è apertamente legittimato lo sterminio di soggetti (donne, vecchi, bambini) riconosciuti come innocenti dai loro stessi carnefici, ma anche l'assoluta mancanza di pentimento e di elaborazione collettivi del crimine commesso, che non è neppure stato definito "crimine", ma legittimo atto di guerra o, da una diversa prospettiva, "male necessario" (contro un Giappone già vinto e impotente)¹⁰⁰².

L'origine dell'odierna fondazione della *Universalmonarchie* risiede, sul piano della *Weltgeschichte*, nell'assoluzione del bombardamento di Hiroshima e di Nagasaki, in quell'inammissibile *squilibrio della colpa* in forza del quale, alla giusta deplorazione dei lager e dei gulag, non è seguita un'analoga condanna delle due bombe atomiche e, con esse, della pratica del bombardamento in quanto tale. L'esito di questa asimmetria valutativa è, del resto, fin troppo noto: in quanto "male necessario", il bombardamento legalizzato può nuovamente essere praticato, come è attestato dalle vicende del Vietnam (1965), della Jugoslavia (1999), dell'Iraq (1991 e 2003), della Libia (2011).

5.4 La lettera rubata di Lyotard.

Teologie del disincanto e superstizione scientifica

"Non posso non temere che gli uomini giungano al punto di vedere ogni nuova teoria come un pericolo".

(A. de Tocqueville, *La democrazia in America*)

"La scienza è pur sempre un'ideazione che l'umanità ha prodotto nel corso della sua storia, sarebbe perciò assurdo se l'uomo decidesse di lasciarsi definitivamente giudicare da una sola delle sue ideazioni".

(E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*)

"Definisco il postmodernismo come *incredulità verso le metanarrazioni* (*incrédulité à l'égard des métarécits*)"¹⁰⁰³. Così, in modo lapidario, compendia l'essenza del Postmoderno Lyotard in *La condition postmoderne* (1979), manifesto del concreto "Spirito del

tempo” ancor prima che del movimento filosofico che ad esso si sarebbe ispirato. In un paesaggio dominato da quello che, con intuizione folgorante, nel 1888 Nietzsche aveva definito “tramonto degli idoli” (*Götzendämmerung*), il Postmoderno codifica il congedo dalle “grandi narrazioni” (*grands récits*) dell’illuminismo, dell’idealismo e del marxismo e il transito a una condizione disincantata in cui la pluralità, le differenze, le screziature e il vorticare dei punti di vista più disparati e incompontibili sostituiscono la fede nelle verità indubitabili e “metanarrative”. Secondo le coordinate del “pensiero debole” di Vattimo, il Postmoderno deve essere inteso non come un “superamento” (*Überwindung*) del moderno, ossia come una soluzione dei problemi da esso lasciati irrisolti, ma piuttosto come una consapevole quanto disincantata “rinuncia” (*Verwindung*), come una messa in congedo della costellazione moderna in quanto tale, nel tentativo di coniugare tra loro la rigorosa ortodossia nichilistica della perdita dei valori con l’emancipazione del proliferare delle differenze.

Concentriamo per un istante l’attenzione su un testo del 1845 che, apparentemente, non presenta alcuna tangenza con la filosofia postmoderna: *La lettera rubata* di Allan Poe. Dopo minuziose perquisizioni negli anfratti più segreti della casa, il protagonista trova la lettera, opportunamente mimetizzata, in bella vista sul tavolo. La morale del racconto è che la tecnica migliore per nascondere un oggetto consiste nel porlo in evidenza in mezzo ad altri simili, in modo che la mimetizzazione simulata faccia slittare l’attenzione sui luoghi non immediatamente visibili. L’operazione attuata da *La condition postmoderne* con le “metanarrazioni” ricalca in modo pressoché perfetto la vicenda narrata da Allan Poe: abilmente nascosto tra altri “grandi racconti”, il *pensiero dialettico di Hegel e di Marx* come dialettica di emancipazione e di trasformazione del mondo è la “lettera rubata” di Lyotard, l’unica vera “metanarrazione” da cui il pensatore francese e, con lui, l’intero movimento postmoderno aspirano a congedarsi.

La cifra del Postmoderno dovrebbe pertanto essere letta, anzitutto, nella sua volontà di accomiarsi dal progetto “futuro-centrico” di trasformazione e di razionalizzazione del mondo, come peraltro è attestato dalla vicenda biografica dello stesso Lyotard, passato dal gruppo *Socialisme ou Barbarie* al rassegnato disincanto della *condition postmoderne*. In un’intervista del 14 novembre del 1994, Lyotard ha rivelato la sua “lettera rubata”, indicando nella

dissoluzione della credenza nel marxismo la vera causa della sua adesione al Postmoderno come elaborazione del lutto della precedente coscienza infelice¹⁰⁰⁴:

“È divenuto visibile che il soggetto alternativo, cioè il proletariato, era un’idea della ragione, non aveva realtà. Tutte le lotte che hanno avuto luogo dopo la Seconda Guerra Mondiale nei Paesi dell’Est e dell’Ovest, e ce ne sono state, hanno mostrato che la solidarietà fra le classi operaie non esisteva, perché ciascuna si batteva sul suo proprio terreno, nel quadro della sua problematica particolare, e che il movimento di solidarietà, di cui Marx aveva sempre fatto il criterio di esistenza del proletariato, non è riuscito a svilupparsi. [...] Smisi di militare ed abbandonai il gruppo Socialisme ou Barbarie nel 1965. Più che un semplice cambiamento di vita, è stato un disastro per me. [...] Allora mi sono ritirato, ed è stata per me una crisi enorme, una crisi direi esistenziale”¹⁰⁰⁵.

Compendiata in forma esemplare dal *Denkweg* di Lyotard (ma si potrebbero ricordare analoghi percorsi biografici di molti altri “delusi”, come, tra i tanti, François Furet), *la genesi del pensiero postmoderno come abbandono della coscienza infelice borghese e come razionalizzazione della rinuncia alle promesse inevase della fase dialettica* si regge sul duplice presupposto a) della sostituzione del programma di trasformazione del mondo con l’elogio delle differenze coincidenti, di fatto, con il sistema di circolazione dei consumi e delle merci e b) dell’*abbandono di un’idea unitaria di storia* come processo dialettico di emancipazione e di universalizzazione della libertà, sostituita da quella riesplorazione babelica di storie e di punti di vista che corrisponde al venir meno di ogni fondamento e, per ciò stesso, dell’*idea di verità*.

Se la modernità, vuoi anche in forza del processo di secolarizzazione che alcuni interpreti hanno creduto di scorgervi, era abituata a pensare la *salvezza collettiva nonostante la fine individuale* (è questo il tratto comune dell’universalismo illuministico, idealistico e marxista), l’età postmetafisica ha rovesciato il nesso, scegliendo la *salvezza individuale nonostante la catastrofe collettiva*: “il modo in cui si vive si trasforma in una soluzione biografica a contraddizioni sistemiche”¹⁰⁰⁶. La rinuncia alle utopie sociali di trasformazione si reincarna così nell’individualismo cinico del “si salvi chi può” (*mors tua, vita mea*)¹⁰⁰⁷, che si accontenta di volgere il più possibile lo stato di cose a proprio favore e che può essere compendiato nel rassegnato motto del *Candide*: *il faut cultiver notre jardin*. La figura che meglio esprime il capovolgimento dialettico del progetto universalistico di

emancipazione nell'universalismo cinico degli egoismi è l'“ultimo uomo” nietzscheano, con la sua consapevolezza nichilistica che Dio è morto e che, per ciò, tutto è possibile per il singolo individuo disincantato.

Se la modernità, da Cartesio a Freud, passando per Hegel e Schopenhauer, era venuta strutturandosi intorno all'idea che vi fosse un *fondamento profondo* del reale e che occorresse smascherare le superfici per decifrare le essenze nascoste, con il Postmoderno la rinuncia a strappare il “velo di Maya” e a pervenire al fondamento delle cose comporta l'accettazione della superficie del reale e l'*indifferenza per la profondità*. Denunciando nella ricerca della profondità un inganno metafisico votato al potere autoritario, il pensiero postmoderno si arresta così all'epidermide del reale, al libero e incontrastato scorrimento “superficiale” delle merci nella sfera della circolazione, rinunciando aprioristicamente alla possibilità di un fondamento “altro” rispetto alla fenomenicità del cosmo mercatistico¹⁰⁰⁸. In questo orizzonte, in cui il Postmoderno fonda il carattere *antifondazionale* del capitalismo nella sua fase speculativa, la *coppia dialettica* dell'emancipazione universale in nome di una verità filosofica (Marx-Hegel) viene sostituita, nell'immaginario postmoderno, dalla *coppia differenzialistica e antidialettica Nietzsche-Heidegger*, come è suffragato in modo precoce dal “pensiero nomade” di Deleuze, dal “pensiero debole” di Vattimo, passando per numerose altre declinazioni nietzscheano-heideggeriane del cosmo postmoderno.

Nietzsche è elevato dai suoi “addomesticatori” accademici a sulfureo vate del *proliferare illimitato delle differenze* e, insieme, di un'ermeneutica nichilistica in cui non vi sono fatti ma solo interpretazioni, tutte ugualmente legittime perché tutte ugualmente disancorate da qualsivoglia idea di verità (essa stessa liquidata come “mobile esercito di metafore”). È alla luce di questa esaltazione ubiquitaria del Nietzsche differenzialista e teorico dell'Oltreuomo flessibile e antiborghese che si comprende l'odierno proliferare del *multiculturalismo del consumo, funzionale al monoculturalismo del mercato*, rivolto alla disgregazione delle culture nazionali in funzione della globalizzazione, all'encomio irriflesso dei “movimenti per le differenze” (dal femminismo al pacifismo rituale, dallo scontro virtuale tra atei e credenti a quello oggi altrettanto virtuale tra destra e sinistra, dall'ecologismo di maniera all'ipocrita elogio dei migranti accompagnato dall'indifferenza verso la loro condizione sociale), tutti diversi e, insieme, accomunati dalla loro lotta contro gli aspetti più

disparati del sistema ma mai contro la produzione capitalistica in quanto tale. Le stesse prestazioni della drammaturgia delle guerre di religione risultano esse stesse funzionali all'impossibilità di mettere a fuoco la vera contraddizione.

Dal canto suo, *Heidegger* viene assunto come teorico oracolare della Tecnica come *Gestell* intrascendibile, rispetto al quale "solo un Dio ci può ancora salvare"¹⁰⁰⁹ (*nur noch ein Gott kann uns retten*), in un programmatico abbandono della prassi umana come via per superare le contraddizioni reali a cui seguono, di riflesso, l'accettazione integrale del pur deplorato ordine del mondo e una sindrome di impotenza storica che legittima un minimalismo individualistico inserito in un quadro di intrasformabilità assoluta delle strutture economiche e sociali. Coerente con l'odierna sindrome di impotenza morbida e frustrante, la Tecnica heideggeriana, infatti, non è altro che il marxiano modo di produzione capitalistico privato però della possibilità del suo superamento, con annessa sostituzione dell'imperativo "proletari di tutto il mondo, unitevi!" con il disincantato auspicio "solo un Dio ci può salvare". La *Gelassenheit*, ossia l'"abbandono" che lascia essere le cose come sono, ne è il più coerente corollario.

Sussiste un'insospettata complementarità tra la tesi weberiana della gabbia d'acciaio e la razionalizzazione capitalistica come *Sonderentwicklung* con annesso disincantamento, da una parte, e la posizione heideggeriana della *Technik* come impianto anonimo e insuperabile, dall'altra: il loro inconfessato presupposto comune – cuore segreto della fase speculativa – è l'intrascendibilità dell'orizzonte storico presente, destinalmente connotato come un "processo particolare" (Weber) o come un *Geschick* (Heidegger) frutto del capovolgimento della metafisica in tecnica planetaria. Per questa via, funzionale alla genesi di una nuova classe media globalizzata completamente priva di coscienza infelice, e dunque amica della *differenza* e nemica irriducibile della *dialettica*, la coppia Nietzsche-Heidegger sostituisce la concezione hegel-marxiana della storia come dipanamento dialettico dell'universalizzazione della libertà e dell'autocoscienza umana.

Questa transizione strategica dalla coppia dialettica a quella differenzialistica trova la sua espressione paradigmatica, ancora una volta, nell'elaborazione di Lyotard, nel suo abbandono tanto della funzione espressiva di tipo emancipativo propria della fase dialettica, quanto dell'individuazione hegeliana di un senso immanente al ritmo

storico¹⁰¹⁰. Del resto, le radici nietzscheane del discorso lyotardiano emergono dalla tacita assunzione della “morte” del proletariato come equivalente della “morte di Dio”, che costringe il militante di *Socialisme ou Barbarie* alla vertigine del nichilismo, in quanto la temporalità storica viene a configurarsi come un vano veleggiare verso il nulla, in un vorticare policromo di valori contrastanti.

Razionalizzazione filosofica della rinuncia programmatica a cambiare il mondo, il Postmoderno assume così lo statuto di *nichilismo pienamente sviluppato*, trasfigurato in “grande narrazione” che racconta lo smarrimento originario del fondamento, l’inquietudine che scaturisce da tale perdita, la rassegnazione per il fatto che essa è irreversibile, e, da ultimo, l’abitudine che gradualmente ne scaturisce, fino alla piena accettazione di questo mondo come il meno peggiore o comunque il solo possibile per la molteplicità di stili di vita che offre all’individuo sradicato. È anche in questa luce postmoderna, forse, che deve essere spiegata la fortuna che continua ad arridere all’espressione *short century* con cui, ben oltre le intenzioni di Hobsbawm, si continua a etichettare il XX secolo: ponendo enfaticamente l’accento sulla *fine del Novecento*, anticipata al 1989, tale espressione sembra elevarsi a *formula liberatoria* e, per ciò stesso, rassicurante, che dà voce al desiderio inconscio di affrancarsi definitivamente dall’onere dei numerosi problemi che il Novecento ci ha consegnato irrisolti (dalla disuguaglianza tra le classi, i popoli e le nazioni, fino al problema delle guerre); come se, effettivamente, il tramonto del secolo si fosse trascinato via con sé anche quei problemi¹⁰¹¹.

Il nichilismo tragico scaturente dalla frantumazione delle “grandi narrazioni” può così essere rideclinato come *nichilismo euforico* che scorge in tale frantumazione la genesi reale della pluralità e delle differenze, la moltiplicazione prismatica delle forme del sapere e dell’esistenza: il *disincanto* scaturente dal tramonto della credenza nelle utopie sociali viene così a convivere con il *reincantamento* di un mondo stregato dalle virtù feticistiche delle merci. Lungo il piano inclinato di questo processo che porta, nietzscheanamente, alla derealizzante trasformazione in “favola” del mondo “vero”¹⁰¹², l’esaltazione postmoderna del frammentario, dell’indeterminato, del pluralistico, della decentralizzazione, connessa con la diffidenza verso ogni linguaggio universale e totalizzante, contribuisce in forma decisiva alla neutralizzazione del dispositivo dell’unione strategica delle lotte del servo con la coscienza infelice, determinando l’*Anpassung* in cui si coagula la rassegnata accettazione dell’esistente,

anche se mascherata dall'ebbra euforia dell'esaltazione del "politeismo dei valori" (rigorosamente entro le sbarre della gabbia d'acciaio dell'alienazione globale) che animano in modo policromo un'epoca postmetafisica che ha smesso di credere a Dio, ma non al mercato.

Come ha sottolineato Jameson, il Postmoderno non è altro che *the cultural logic of late capitalism*, la sovrastruttura di una struttura coincidente con la produzione postfordista flessibile e precaria¹⁰¹³: l'elogio incondizionato delle differenze e dell'assenza di verità, il lievitare incuranti, senza punti fermi e certezze, si presentano così come il completamento ideologico per un mondo in cui sono egemonici il pluralismo degli stili di vita, la flessibilità del lavoro, l'assenza di verità altre rispetto al credo mercatistico, in cui si destruttura l'idea stessa di una emancipazione a venire in nome della quale adoperarsi collettivamente¹⁰¹⁴; e questo nel quadro di quella centralità simbolica dello *spazio globale* codificata da David Harvey¹⁰¹⁵, centralità che ha sostituito la moderna temporalità "futuro-centrica" come luogo immaginario e reale della trasformazione.

La *spazialità senza storia* della fase tetico-astratta, negata dalla temporalità sporgente sull'avvenire della fase antitetico-dialettica, viene così *aufgehoben*, portata al superiore livello della spazialità globalizzata identificata ideologicamente con l'*end of history*, con la fine della temporalità storica in quanto tale. Il politeismo dei valori assume, in questo modo, lo statuto di raddoppiamento simbolico del mercato capitalistico e dei suoi innumerevoli stili di vita consumistici, in cui, nel trionfo del conformismo postmoderno, la nietzscheana "volontà di potenza" si riconfigura tacitamente come "volontà di acquisto". La transizione alla fase speculativa può allora essere intesa come *passaggio dalla coscienza infelice borghese alla serena accettazione postborghese della monotonia del "così-è" imposta dal monoteismo del mercato*. Lyotard e gli altri corifei del Postmoderno hanno accompagnato questo disincanto "colto" di un'intera generazione, traghettandola verso la resa incondizionata alla logica del mondo e imponendo l'idea – ancora oggi viva – secondo cui la libertà non va intesa platonicamente come "uscita dalla caverna", ma come permanenza illimitata in essa, weberianamente intesa come gabbia d'acciaio.

Siamo così pervenuti al terzo dei paradossi del nostro tempo, la *dichiarazione di morte della filosofia*. Il Postmoderno pone in essere

una costellazione composta dalle tre istanze interconnesse a) della *rinuncia alle promesse inevase della modernità*, b) della *riconciliazione con il mondo ad assetto capitalistico*, c) della *dichiarazione di morte della filosofia come sapere veritativo*. Più precisamente, il cosmo postmoderno si configura come *rinuncia alle promesse della fase dialettica* e, in maniera complementare, come encomio del “mondo-così-com’è” nell’orizzonte unico della merce. Perché riesca questa operazione di *Anpassung*, deve essere congedata senza riserve la filosofia nella sua triplice dimensione di conoscenza della verità del proprio mondo storico (con le parole di Gramsci, “la verità è rivoluzionaria”), di sua valutazione assiologica e di sua conseguente trasformazione prassistica in vista di una razionalità che ancora manca.

Da un lato, l’*accettazione dell’odierno fondamentalismo economico*, la docile quanto irriflessa *Anpassung* a questa nuova religione, e, dall’altro, la *delegittimazione del pensiero metafisico*¹⁰¹⁶ costituiscono oggi un’unica figura concettuale, che deve essere interrogata nella sua unitarietà. Vi è, a questo proposito, una litania intonata sinfonicamente dalle due realtà apparentemente opposte del *Postmoderno* e dello *scientismo positivistico*: bisogna smettere – essa recita – di essere “eterni fanciulli” inclini alle utopie, per diventare finalmente adulti, accettando “virilmente” il proprio destino tra le sbarre della gabbia d’acciaio del nuovo ordine globale. Teologia immanentista del raddoppiamento simbolico del reale e della sua santificazione, il disincanto postmoderno implica l’abbandono congiunto della metafisica e delle utopie di *Verjüngung* del mondo.

Era questa, peraltro, la prospettiva in cui si muoveva già il primo grande teorico della *Entzauberung*, Max Weber, allorché, nella sua conferenza *Wissenschaft als Beruf*¹⁰¹⁷ (curiosamente tenuta in quel 1917 che può, con diritto, essere assunto come l’anno più distante dal “disincanto” dell’intera storia del “secolo breve”), individuava il compito più arduo e nobilitante per l’intellettuale nel “sopportare virilmente”¹⁰¹⁸ (*männlich ertragen*) la situazione dell’*Entzauberung*, e più precisamente il destino di “vivere in un’epoca estranea a Dio e senza profeti”¹⁰¹⁹. La libertà, a suo dire, doveva essere individualmente perseguita nella gabbia d’acciaio del mondo dato, senza pretesa (né possibilità) di trascenderlo. Interno a questo encomio della rassegnazione disincantata è lo stesso Lyotard, il cui testo del 1988, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*¹⁰²⁰, riprende e approfondisce le tematiche al centro della *Condition postmoderne*. Il

titolo è sintomatico: in senso metaforico, *enfants* sono tutti coloro i quali si rifiutano di accettare il disincanto come loro condizione esistenziale permanente, credendo ancora alle favole dell'emancipazione e della trasformazione del reale.

Weber e Lyotard rappresentano due illustri esempi di questa ricca metafora che sostiene, sia pure in modi non sempre sovrapponibili, la necessità di diventare adulti rassegnandosi a sopportare il mondo, in coerenza con un ordine globalizzato che agli intellettuali non chiede altro che di essere realisti (emblematica, a questo proposito, la diffusione nel 2011 di un nuovo “marchio” filosofico, il *new realism*, che alla coazione all'aderenza all'esistente unisce il volontario adeguamento servile alla lingua inglese): è questa, secondo il rilievo dei *Minima moralia*, “l'umiliante alternativa di fronte alla quale il tardo capitalismo mette segretamente tutti i suoi sudditi: diventare un adulto come tutti gli altri o restare un bambino”¹⁰²¹. L'alternativa tra infanzia e maturità diventa così l'insospettata metafora delle due visioni del mondo proprie, rispettivamente, di chi non accetta l'esistente e di chi invece lo rispecchia “virilmente” con disincantato realismo.

La retorica del diventare adulti unisce in un nesso simbiotico l'accettazione disincantata dell'esistente e la delegittimazione della filosofia come scienza dell'intero. All'abitatore del tardo capitalismo si chiede di *accomiatarsi dalle illusioni per abbracciare il disincanto* e, con movimento simmetrico e complementare, di *lasciarsi alle spalle la metafisica* per accettare come unico sapere valido e all'altezza della realtà la scienza empirica, l'inerte rispecchiamento del reale. È nel realismo metodologico delle scienze empiriche che si coagula quell'“attrazione irresistibile della forza delle cose”¹⁰²² che caratterizza il desolato paesaggio postmoderno. Secondo una logica che trova la sua espressione archetipica nel comteano *Cours de philosophie positive* (1830-1842), la metafisica corrisponderebbe allora alla tappa di un'adolescenza in cui si è disposti a credere a tutto, là dove la maturità “adulta” – dell'individuo come dell'umanità – è chiamata a consacrarsi al solido sapere della scienza positiva.

Il principale capo d'accusa che si porta oggi contro la filosofia e a sostegno della scienza recita che solo la seconda è concreta. Solo economia, fisica, medicina, ecc., si occuperebbero, infatti, di un oggetto concretamente definibile ed empiricamente sorvegliabile, diverso a seconda della disciplina considerata, ma comunque sempre “chiaro e distinto”. E, tuttavia, l'apparenza mostra le cose in maniera

opposta rispetto alla loro reale configurazione: lungi dall'essere "concrete" come pretenderebbero, le scienze empiriche segnano il trionfo dell'astrattezza, poiché sono il frutto di quell'*abstrakter Verstand* di hegeliana memoria che fraziona la realtà e la analizza nelle sue singole parti "astratte" (economia, fisica, biologia, medicina, ecc.), decontestualizzate e isolate rispetto alla totalità a cui sono organiche.

Secondo la formula di Kosík, quella delle scienze empiriche resta una "pseudo-concretezza", in forza della quale "il principio astratto, innalzato a totalità, è vuota totalità, che tratta la ricchezza del reale come residuo irrazionale e incomprensibile"¹⁰²³. Dal canto suo, solo la filosofia segna il trionfo della concretezza, poiché essa soltanto è, hegelianamente, *scienza della totalità*, avente per oggetto l'intero, ossia le singole parti "con-crete", esaminate nel loro "con-crescere" in un costante rimando reciproco dal quale è possibile inferire la totalità espressiva del proprio mondo storico e delle sue contraddizioni.

Il fatto che oggi si promuova in ogni modo e dalle parti più disparate (in nome vuoi dello scientismo, vuoi del disincanto, vuoi della postmoderna diffidenza verso la metafisica) la svalutazione del sapere filosofico come scienza della totalità non deve essere considerato "astrattamente", appunto, ma deve essere inserito nel contesto dialettico della comprensione della totalità, del quadro generale del proprio mondo storico. L'odierno *monothéisme du marché* non può, infatti, accettare istanze esterne che lo giudichino, che pretendano di mostrarne *more geometrico* le intime contraddizioni, che propongano "altri" fondamenti o che semplicemente indichino verità non coincidenti con i "giudizi dei mercati" e con il PIL. Categorie sterili e tautologiche come quelle di modernizzazione, postmodernità, premodernità, con il loro astrattismo programmatico, simboleggiano esse stesse la rinuncia sistemica a giudicare e a connotare assiologicamente il proprio tempo: di più, il concetto *tautologico* di modernità, oltre a non dire alcunché sulla realtà a cui si riferisce, diventa un'intimazione ad adeguarsi alla modernità ultracapitalistica e antimetafisica, rivelando lo statuto di metafora di un'idealtipizzazione del capitalismo naturalizzato, inteso a sua volta in modo niente affatto *wertfrei* come razionalizzazione universalistica che esclude la possibilità di altre forme sociali¹⁰²⁴.

La sacralizzazione religiosa del metodo scientifico risulta funzionale alle logiche del nuovo ordine del mondo: l'intelletto astratto delle scienze empiriche vive di dicotomie paralizzanti, poiché

conducono alle antinomie e rendono, kantianamente, impossibile la comprensione e la valutazione della totalità, ossia del proprio orizzonte storico globalmente considerato. Dovrebbe ora risultare più chiaro il paradosso della presunta “morte della filosofia”, sempre più spesso cantata con tono liberatorio da quel laicismo neoilluminista che tuona contro la metafisica e accetta supinamente, come razionale, il mondo capovolto dell’alienazione globale.

Al di là del prisma delle forme con cui la “morte della filosofia” si manifesta – dal disincanto lyotardiano al “suicidio terapeutico”¹⁰²⁵ tematizzato da Wittgenstein, dalla precoce derisione di Carnap dei metafisici come musicisti senza talento¹⁰²⁶ fino all’indecorosa liquidazione della filosofia come ideologia da parte dei veteromarxisti, alla *déconstruction* di Derrida e alla riduzione di Rorty della filosofia a genere letterario tra i tanti –, deve essere sottolineato, come tratto comune di questa costellazione di posizioni eterogenee, il congedo da ogni spazio veritativo del sapere filosofico come scienza della totalità, secondo una logica funzionale all’illimitata riproduzione di un mondo che fa di tutto per scongiurare la possibilità di essere conosciuto, valutato, criticato e trasformato.

Al di là delle apparenze, sussiste un’insospettata solidarietà antitetico-polare, e dunque complementare di due opposti in correlazione dialettica essenziale, tra il postmoderno *scetticismo relativistico* della proclamazione della totale inesistenza della verità filosofica e l’*arroganza scientifica* dell’unicità normativa del canone delle scienze positive. Complementare alle ininterrotte *dichiarazioni di morte della filosofia*, l’odierna *sacralizzazione religiosa del metodo scientifico* si configura essa stessa come un completamento ideologico del fondamentalismo economico. Il fatto che oggi la scienza empirica sia oggetto di continui e ubiquitari elogi incondizionati e di una fede, a suo modo, *religiosa* non deve stupire. Infatti, assolutizzata nella forma di una “superstizione scientifica”¹⁰²⁷, come la definì Jaspers, culminante nell’aberrante pretesa di risolvere il senso complessivo del mondo nella sua descrizione matematico-quantitativa, la scienza si pone come la più preziosa alleata di quel “laicismo” oggi tanto in voga. Supporto ideale per l’universalizzazione della forma merce, il laicismo liberale diventa l’involucro ideologico per la globalizzazione, ridicolizzando la religione tradizionale in ogni sua forma e costringendola a giustificarsi al cospetto della ragione strumentale e del sapere scientifico, assolutizzati e assunti dogmaticamente come unica forma di conoscenza legittima. Secondo il rilievo di *Scienza e*

meditazione di Heidegger, “la scienza è un modo, e un modo decisivo, in cui si presenta a noi tutto ciò che è”.

L'imperativo feudale-signorile “credi in Dio!” viene in questo modo sostituito dall'odierno imperativo antimetafisico “sii scientifico!” e dal nuovo apparato sacerdotale di quei “funzionari della tecnica”¹⁰²⁸ – così li definiva Heidegger – che sono gli scienziati, con la conseguente liquidazione della filosofia e della religione come vuote “chiacchiere” epistemologicamente non sorvegliate. Questa pretesa “assolutistica” della scienza di essere la sola forma di sapere valida ricorda irresistibilmente quel consesso degli dei narrato da Nietzsche, in cui un dio si alzò e proclamò con arroganza di essere la sola divinità esistente, con la conseguenza per cui gli altri dei morirono, ma dalle risate¹⁰²⁹. Già Husserl aveva diagnosticato la vocazione assolutistica della scienza, adombrandone i rischi: “la scienza è pur sempre un'ideazione che l'umanità ha prodotto nel corso della sua storia, sarebbe perciò assurdo se l'uomo decidesse di lasciarsi definitivamente giudicare da una sola delle sue ideazioni”¹⁰³⁰.

La laicità della scienza oggi cantata con tono entusiastico per diradare le superstizioni religiose si pone come una fedele alleata della riproduzione illimitata del cosmo neoliberale per cinque ordini di motivi: *in primo luogo*, perché, ridicolizzando le religioni tradizionali, il *laicismo scienziata* fa sì che a sopravvivere sia soltanto il monoteismo del mercato sacralizzato tramite il metodo delle scienze empiriche, a loro volta assolutizzate e sacralizzate, secondo un coerente sviluppo della “chiesa positivista” di Comte e delle sue liturgie a base scientifica. Poiché il “sapere positivo” congeda il *concetto filosofico*, riprecipitando per ciò stesso al livello della “certezza sensibile”, il senso della scienza si dissolverebbe completamente ed essa risulterebbe irrazionale e cieca se il positivismo, già con Comte, non le attribuisse un senso tramite il ricorso a una precisa filosofia della storia: ricorso in virtù del quale la scienza – come, del resto, la società di mercato – viene teleologicamente presentata come “stadio” più elevato e, a suo modo, destinale della vicenda dell'umanità, ulteriore rispetto ai due momenti dello stadio *teologico* e di quello *metafisico*.

Né va dimenticato, del resto, che anche la scienza dell'*abstrakter Verstand* si regge su una premessa empiricamente non sorvegliata, che è triplice e che ritorna, variamente declinata, dal *Cours de philosophie positive* di Comte in poi: a) la scienza è intesa come l'esito terminale della storia, secondo la comteana teoria *geschichtsphilosophisch* della

successione degli “stadi della conoscenza”, *b*) i fatti empirici non mentono mai (e questo non è un fatto, né una teoria che ordini e preveda l’“apparizione di fatti”, ma è una loro valutazione che li trascende del tutto), *c*) i dati di fatto devono pur sempre essere interpretati, e questo già travalica il mero campo dell’accertamento scientifico.

In secondo luogo, la scienza condivide la stessa visione del mondo prodotta fisiologicamente dal capitalismo speculativo, in nome della quale ha valore solo ciò che è utile (di qui l’elogio incondizionato dell’utilità dei saperi scientifici e la continua irrisione dell’inutilità della filosofia). La contrapposizione frontale tra l’*inutilità della metafisica* e l’*utilità della scienza positiva* – già al centro del *Discours sur l’esprit positif* (1844) di Comte – trova poi una sua legittimazione nella prospettiva pragmatistica, centrata sulla riduzione della verità di un enunciato al suo successo pratico¹⁰³¹.

In terzo luogo, la scienza, come il sistema di mercato, rivela una sua naturale vocazione al dominio sul mondo (*knowledge is power*), tanto sulla natura quanto sulle comunità umane. In particolare, essa tende irresistibilmente a convertirsi in un apparato “tecno-scientifico” di potere sociale e politico, nel quale economia e tecnologia vanno a costituire un’unità inscindibile di controllo disciplinare del globo nella sua interezza, nella forma – heideggerianamente – di un “apparato imposto”, sempre più lesivo della vita umana e dell’ecosistema. Come suggerito da Brecht¹⁰³², con l’abiura di Galileo – simbolo della rinuncia a criticare l’ordine del mondo – si inaugura quell’alleanza della scienza con il potere che non ha smesso di caratterizzare il nostro tempo. Del resto, è a partire da Bacone che il sapere scientifico, facendo sua la prospettiva (propria della tecnica) della crescita di potenza e di efficacia nei confronti del reale, assume la forma di un “incremento indefinito della capacità di realizzare scopi”¹⁰³³ e metabolizza la logica stessa del potere, il suo illimitato e illimitabile voler-avere-di-più. È in questa luce che oggi si può rispondere positivamente alla domanda con cui si apre la *Krisis* husserliana: “esiste veramente una crisi delle scienze, malgrado i loro continui successi?”.

In quarto luogo, come sapeva bene Hegel, la scienza empirica trova la sua risorsa conoscitiva nell’*abstrakter Verstand*: esso produce un sapere rigorosamente “avalutativo” e rivolto a singole porzioni del reale e, per questa via, distrugge ogni visione olistica (e necessariamente metaempirica) della realtà e paralizza *a priori* ogni

possibilità di valutazione assiologica e di giudizio critico del proprio oggetto d'analisi. L'*abstrakter Verstand* della scienza rimuove in partenza la possibilità di una valutazione assiologica della totalità capitalistica, liquidando la filosofia come ultimo retaggio metafisico in un'epoca disincantata e postmetafisica. Se scrutato dall'intelletto astratto della scienza (e dunque analizzato nelle sue singole parti slegate le une dalle altre), il capitalismo si configura come il *non plus ultra* della razionalità, come l'approdo destinale di quel processo di razionalizzazione culminante, weberianamente, nell'attuale *Entzauberung der Welt*: il capitalismo implica infatti ricerca *razionale* del profitto, *razionalità* dei processi amministrativi, gestione *razionale* delle transazioni, *razionalità* produttiva, e così via. Nella stessa idea di *razionalità come calcolo* fatta valere dalle scienze positive si cristallizza, fin dalla Rivoluzione scientifica, la potenziale santificazione dell'ordine capitalistico.

La prospettiva cambia, però, di centottanta gradi se si esamina il mondo della Tecnica tramite le lenti della *ragione filosofica*, ossia dal punto di vista della totalità dinamica: *mutatis mutandis*, esso si rivela con i macabri contorni dell'irrazionalità allo stato puro, esibendosi come un mondo il cui fine supremo coincide con la *valorizzazione del valore*, ossia con un obiettivo contrario a ogni logica razionale e identificabile con il *nichilismo assoluto*. Esso dà luogo a una *razionalizzazione sempre più irrazionale*. È il mondo in cui *i morti dominano i vivi*, in cui le merci e i titoli di borsa signoreggiano gli uomini, sviliti a meri strumenti al servizio del capitale e della tecnica planetaria. Nella misura in cui l'intelletto astratto non riesce a mettere a fuoco questa contraddizione, e si rivela anzi il più efficace antidoto contro la possibilità che essa risulti evidente, diventa comprensibile ciò che della scienza diceva Heidegger: essa "non pensa"¹⁰³⁴ (*denkt nicht*), poiché rinuncia aprioristicamente alla valutazione complessiva e critica dell'Intero, rivelandosi oggi un'alleata strategica delle dinamiche del sistema globalizzato. È questo un altro modo per dire che la "critica dell'economia politica" non può essere condotta sulla base dell'intelletto astratto, ma solo dal punto di vista della *ragione dialettica*, giacché essa interroga criticamente la totalità espressiva del concetto di Capitale come Intero dinamico-contraddittorio: con le parole di Gadamer, "l'esperienza del mondo storico-sociale non si lascia innalzare al livello di scienza mediante il procedimento induttivo delle scienze della natura"¹⁰³⁵.

In quinto luogo, la scienza, con il suo culto del dato di fatto e delle

sacre leggi dell'algida geometria del calcolo, risulta facilmente integrabile alle logiche della *reificazione universale* e dell'*assolutismo mistico della realtà*, con la sua inesorabile prescrizione ad attenersi ai fatti e all'esistente come *datum*: secondo il rilievo della *Krisis* husserliana, "le mere scienze di fatto producono meri uomini di fatto"¹⁰³⁶, sistemicamente operativi e incapaci di far valere istanze critiche. Sempre seguendo la diagnosi husserliana, la "crisi delle scienze europee", cooriginaria rispetto alla genesi del moderno, coincide con l'abbandono del "mondo-della-vita", degli interrogativi specificamente umani e con la completa astrazione dalla soggettività. D'altro canto, l'insistenza maniacale sul dato di fatto costituisce la premessa e, insieme, il risultato della reificazione: "il concetto stesso di 'fatto' è un prodotto dell'alienazione sociale; in esso, l'astratto oggetto di scambio è concepito come un modello per tutti gli oggetti dell'esperienza in quella data categoria"¹⁰³⁷.

Alleata strategica delle scienze, la retorica dell'immodificabilità dell'esistente finisce sempre più per renderlo tale, secondo una micidiale dialettica per cui il fatalismo dello spettatore disincantato rende fatale la morfologia del reale, in coerenza con la genesi di quell'*homo videns* che, manipolato dal "circo mediatico" dei *mass-media* e ridotto a mero spettatore succube della "media-crazia", osserva passivamente la realtà e si conforma ad essa¹⁰³⁸. Segretamente alleato della teologia scienista è anche l'odierno elogio ininterrotto (e articolato da prospettive certo avulse dall'originario impianto weberiano) della "avalutatività"¹⁰³⁹ (*Wertfreiheit*) come principio metodologico fondamentale in ogni settore del sapere, inclusa la filosofia: la realtà deve essere compresa e non valutata assiologicamente¹⁰⁴⁰. Ma questa è, a sua volta, un'ideologia di carattere adattivo, un'esplicita valutazione del reale, assunto come immodificabile o, comunque, come degno di essere mantenuto così com'è.

La secolarizzazione del *Beruf* di Weber – unità di vocazione religiosa e professionale – si capovolge così, dialetticamente, nell'inedita figura della "vocazione" dei due profili complementari dello scienziato in camice e del politico senza illusioni e velleità trasformatrici. Il fatto stesso che la filosofia sia chiamata a fare proprio il paradigma delle "scienze della natura" – la spiegazione senza giudizio valutativo – è il tratto emblematico dell'odierno *nachmetaphysisches Denken*, con la sua pretesa di neutralizzare lo spazio critico e veritativo del sapere filosofico imponendogli

l'assunzione dello statuto delle scienze empiriche, che rispecchiano senza trasformare e reificano senza far valere istanze critiche. Come sapeva Hegel, "ciò che si chiama 'imparzialità' è la prospettiva secondo la quale ci si comporta, rispetto alla filosofia, in modo insulso, senza porsi in relazione con il proprio spirito"¹⁰⁴¹.

Delegittimando la metafisica, la fase speculativa esorcizza la possibilità della rinascita della figura della coscienza infelice e, con essa, l'eventuale genesi di una nuova opposizione all'ordine del mondo: l'abbandono del mercato come "cosa in sé" fatalisticamente data e ingiudicabile nella sua totalità costituisce pur sempre il fondamento della ricostituzione di una metafisica antiadattiva. D'altro canto, con Fichte e Hegel – ed è questo l'inconfessabile motivo dell'odierna avversione verso il loro pensiero – crolla il luogo comune della metafisica come "sapere contemplativo" che santifica l'esistente; e crolla, insieme ad esso, l'attuale pregiudizio circa la natura del Postmoderno. Lungi dall'essere il pensiero dell'emancipazione degli individui, esso è il quadro ideologico funzionale a quella flessibilizzazione universale del lavoro e dell'esistenza che viene legittimata dalla postmoderna retorica superficiale del multiculturalismo e di quell'"ecumenismo culturale" che è soltanto la vernice che occulta il nuovo capitalismo finanziario globalizzato. Quest'ultimo, al fine di imporre la generalizzazione del lavoro flessibile, temporaneo e precario, deve simmetricamente promuovere la formazione di un "nuovo esercito industriale di riserva" multiculturale, multirazziale, multietnico, multireligioso, linguisticamente unificato, nemico della famiglia e dell'autorità, che non abbia più solide radici nazionali e culturali e che, per ciò, non sia altro che il raddoppiamento caricaturale delle logiche del mercato globale.

Lo stesso "neo-illuminismo" – secondo la nobilitante etichetta (*sit venia verbo*) che esso si autoattribuisce –, assolutizzando in forma religiosa lo scetticismo e il relativismo e liquidando come ideologia ogni sapere metafisico, non è altro che una formazione ideologica scettico-relativistica che assume come bersaglio ogni residua filosofia dell'emancipazione¹⁰⁴². Arroccato su forme di individualismo estremo (e, dunque, compitore del programma mercatistico di atomizzazione assoluta della società), esso si vanta di aver contribuito alla dissoluzione delle "grandi narrazioni" delle utopie emancipative in nome della "virile accettazione" del presente come orizzonte insuperabile, promuovendo disinvoltamente l'idea di fine capitalistica

della storia, il mercato concorrenziale contro gli stati-nazione, l'adesione supina all'impero come nuovo *nomos* della terra, nonché la distruzione di ogni residuo metafisico o religioso in nome della scienza sacralizzata.

5.5 Grand Hotel Abisso.

Lo strano caso del dottor Weber e di mister Marx

“Solo chi ha gustato la libertà, può capire il desiderio di trovare dovunque analogia con essa, di estenderla a tutto l'universo. Chi non perviene alla filosofia per questa via, segue gli altri e fa semplicemente ciò che essi fanno; senza sentire perché lo fanno”.

(F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*)

“Nessuna teoria sfugge più al mercato: ciascuna viene offerta come una opinione possibile tra quelle concorrenti, tutte vengono date da scegliere, tutte vengono assimilate”.

(T.W. Adorno, *Dialettica negativa*)

L'orizzonte storico della fase speculativa può risultare come il *trionfo della razionalità*, se scrutato con le lenti dell'intelletto astratto, o come il *culmine dell'irrazionalità e dell'alienazione*, se esaminato dalla ragione filosofica. Queste due diverse modalità di considerazione della stessa realtà trovano la loro contrapposizione esemplare nelle riflessioni opposte di *Weber* e di *Marx*¹⁰⁴³. Là dove la scienza del disincanto weberiana scorge le tracce della pura razionalità che deve essere “compresa” (*verstanden*), la critica marxiana ravvisa alienazione e contraddizioni dialettiche che devono essere prassisticamente “tolte” (*aufgehoben*). Se per Weber, il capitalismo è un destino e, come tale, deve essere accettato, sfruttandone le molteplici *chances* di libertà individuale, per Marx *ha* un destino, che è quello di tramontare in forza delle contraddizioni che lo infettano e dell'agire del servo che le patisce.

L'opposizione inconciliabile tra queste due *Weltanschauungen* continua a costituire l'alternativa in cui è chiamato a muoversi l'odierno abitatore del sistema globale, scegliendo tra la *disincantata rassegnazione* o la *riscoperta della coscienza infelice*. A questo paradosso si può attribuire la definizione stevensoniana dello “strano caso del dottor Weber e di mister Marx”¹⁰⁴⁴, per richiamare ancora una volta la *coscienza scissa* della classe borghese nella fase dialettica, ossia il suo scorgere, nel mondo della valorizzazione del valore, ora la razionalità trionfante, ora l'alienazione. Nella frastagliata esperienza

della *Frankfurter Schule* è possibile individuare, in rapida successione, l'*ultima incarnazione della coscienza infelice* e, insieme, il suo *dissolvimento*. Al primo momento corrispondono il pensiero e l'opera di Adorno, al secondo l'elaborazione teorica di Habermas; con quest'ultimo, il dottor Weber si libera del suo *alter ego* inconciliato, mister Marx.

La riflessione adorniana si regge sull'ostinato rifiuto di conciliazione con il proprio mondo storico e, insieme, sulla rottura dell'alleanza strategica tra *Theorie* e *Praxis*, come è adombrato da quel generico "scrivere messaggi nella bottiglia" che – attraversando l'intera opera di Adorno, dalla *Dialektik der Aufklärung* alla *Negative Dialektik* – dà luogo a un elitarismo esoterico-individualistico, che si regge sull'assunto paradossale per cui il beneficiario del messaggio marxista (il servo) non sarebbe in grado né di comprenderlo né, tanto meno, di tradurlo in prassi rivoluzionaria. Il rivolgersi a un destinatario non meglio identificato tramite una lingua cifrata risponde alla scelta programmatica di un elitarismo che induce Adorno a scegliere la "torre d'avorio" della *kritische Theorie*. Viene spezzato il legame fichtiano-marxiano tra teoria e prassi e, non di meno, sopravvive una *coscienza infelice ma programmaticamente impotente*, a distanza di sicurezza dall'azione e dalla trasformazione del mondo, in un pessimismo a trecentosessanta gradi – attestato dalla stessa *Stimmung* schopenhaueriana dei Francofortesi¹⁰⁴⁵ – inasprito dalla sua stessa interdizione ad agire per modificare "l'esistente" (*das Bestehende*).

In Adorno più che in ogni altro pensatore della seconda metà del XX secolo, si cristallizza la consapevolezza, al centro dei *Minima moralia*, che il sistema sta sopprimendo gli ultimi residui del mondo borghese in direzione di un assetto assoluto e totalitario e, al tempo stesso, tale consapevolezza si preclude incondizionatamente la possibilità di agire per trasformare la realtà, in forza della disapprovazione del comunismo reale e della desolata convinzione che, dopo Auschwitz, tutta la cultura sia "spazzatura"¹⁰⁴⁶. La sola via possibile resta quella della "dialettica negativa" di una critica a distanza di sicurezza tanto dall'accettazione del mondo quanto dalla sua trasformazione, in uno stato di perenne irrequietezza del soggetto dovuto tanto alla sua inconciliazione quanto alla sua sofferta impotenza:

"Chi parla per la conservazione della cultura radicalmente colpevole e miserevole, diventa un collaborazionista. Mentre chi si nega alla cultura,

favorisce immediatamente la barbarie, quale si è rivelata essere la cultura. Neppure il silenzio fa uscire da questo circolo vizioso: esso razionalizza soltanto la propria incapacità soggettiva con lo stato di verità oggettiva, e così la degrada ancora una volta a menzogna”¹⁰⁴⁷.

Individuando la mistificazione della dialettica hegeliana nella considerazione del negativo come strumento di mediazione per l’affermazione del positivo, Adorno si propone di liberare la dialettica dal suo carattere conciliante e affermativo, senza però far confluire la critica in prassi trasformatrice. La dialettica negativa – posto che possa darsi una *dialettica priva del momento sintetico*¹⁰⁴⁸ – assume così lo statuto di *alibi* per il rifiuto sistematico dell’*engagement* e per il “cattivo infinito” del rimando asintotico della *Praxis*.

Quello che in Adorno era un paradosso tragico e lacerante – la critica senza sbocco pratico – oggi è diventato un *modus operandi* in voga, allineato con l’ordine del mondo ed epurato dagli ultimi residui della coscienza infelice adorniana: le critiche anche radicali del proprio orizzonte storico sono immancabilmente accompagnate dalla diagnosi epocale dell’impossibilità di trascenderlo, con la conseguenza per cui la radicalità della critica è neutralizzata dall’ammissione dell’assolutismo mistico di una realtà riconosciuta aprioristicamente come immodificabile. Con le parole di Lukács, “si critica a fondo la società attuale, ma contemporaneamente si mostra che non esiste via d’uscita a questa situazione”¹⁰⁴⁹ e che, in termini heideggeriani, solo un Dio potrebbe salvarci.

Diventa allora comprensibile il giudizio critico lukácsiano, secondo cui la *kritische Theorie* dei Francofortesi si configurerebbe come il “Grand Hotel dell’Abisso”¹⁰⁵⁰ (*Grand Hotel Abgrund*), un albergo di lusso edificato sulle cascate, in modo che l’ospite, tra gli agi del lusso, possa ogni tanto, con lo sguardo, provare la vertigine dell’orrore del burrone dal sicuro rifugio della sua confortevole stanza. L’odierno sistema globalizzato si caratterizza a tutti gli effetti come un “Grand Hotel dell’Abisso”, in cui, tra gli agi del flusso edenico delle merci, agli intellettuali è permesso muovere qualsivoglia critica, a patto che la accompagnino sempre con la diagnosi dell’intrasformabilità del mondo, in quella figura concettuale del *radicalismo solo fittizio* di chi, dopo tutto, preferisce soggiornare al sicuro entro i perimetri del confortevole albergo sull’orlo dell’abisso.

Se in Adorno la scissione dell’alleanza tra teoria e prassi lascia pur sempre sopravvivere l’ultimo bagliore di una coscienza infelice ancorché impotente, con Habermas – seppellitore della *Frankfurter*

Schule più che suo prosecutore – si verificano la dissoluzione integrale della stessa coscienza infelice e l'inesorabile riconciliazione con il cosmo capitalistico, sempre più identificato con l'universalità reale e con il proceduralismo democratico. Quest'operazione di *Anpassung* si traduce, sul piano teorico, nella mal celata messa in congedo del pensiero dialettico hegeliano come metafisica premoderna e nella liquidazione del paradigma marxiano in forza di difetti ritenuti inemendabili. Habermas guadagna, per questa via, lo statuto di consapevole sostenitore – privo di coscienza infelice – dell'intrascendibilità di un capitalismo civilizzato e perfezionabile, riscattato dalla possibile applicazione di una *Diskursethik* basata su una dialogicità razionale in grado di superare le contraddizioni.

Il paradosso dell'habermasiana *Theorie des kommunikativen Handelns* risiede nel fatto che, per poter essere praticato, l'"agire comunicativo" necessita di quei rapporti orizzontali tra individui liberi e uguali che l'ordine globale rende inattuabili, neutralizzando in partenza la possibilità di un dialogo razionale tra dominati e dominanti. Come l'odierno pacifismo delle masse impotenti che sfilano tra bandiere policrome non è che l'introduzione del potere in un mondo intessuto di violenza e aggressioni (ed è dunque la legittimazione del monopolio della violenza *aperta* dei dominanti e di quella *silenziosa* di un sistema che espropria l'umanità del futuro), allo stesso modo l'habermasiana "etica del discorso" si configura come una sofisticata quanto impotente assimilazione dell'ordine delle cose, di quella divisione della società in classi antagonistiche incompugnabili tramite la semplice prassi dialogica.

Il comune orizzonte espressivo dell'odierno pensiero unico ricorda il ritornello di una canzone italiana degli anni '60: "non c'è più niente da fare, è stato bello sognare"¹⁰⁵¹. In queste parole si condensa la duplice dinamica, propria del postmoderno, di liquidazione delle utopie antiadattive e di disincantata accettazione del "crepuscolo degli idoli" come tratto saliente del proprio tempo¹⁰⁵² (con annessa riduzione del sapere filosofico alla boeziana *funzione consolatoria*). Il nesso simbiotico che connette le due istanze del *congedo dalle utopie* e dell'*immodificabilità del reale* si fonda non soltanto sulla già richiamata fine postmoderna delle "grandi narrazioni" e sulla delegittimazione stessa dell'idea di verità, ma anche sull'istanza sinergica della retorica della *demonizzazione preventiva di ogni trasformazione come utopia sanguinaria*.

Secondo quanto ricordato da Badiou¹⁰⁵³, dal crollo del Muro di

Berlino si è aperta una fase di *seconda Restaurazione* simile, quanto a *logica ideologica*, alla prima, quella schiusasi dopo il 1815 e il congresso di Vienna. Al di là delle differenze, le due restaurazioni sono accomunate dalla demonizzazione delle ideologie passate. In particolare, il clima culturale di questa “seconda Restaurazione” è caratterizzato dal fenomeno della criminalizzazione e dell’esorcizzazione delle ideologie novecentesche di mobilitazione politica, rubricate indistintamente sotto la categoria multicomprendensiva – e, ancora una volta, ad alto tasso ideologico – di totalitarismo; con la quale, *ça va sans dire*, si criminalizzano comunismo e nazismo, peraltro ponendoli discutibilmente sullo stesso piano, nell’ennesima postmoderna “notte in cui tutte le vacche sono nere”, e si innocentizza l’ordine neoliberale trionfante. Anche in questo caso, è sorprendente l’analogia con il clima culturale della prima Restaurazione e della sua esorcizzazione delle ideologie settecentesche di tipo illuministico-giacobino.

La categoria di *totalitarismo* svolge una funzione di primaria importanza nella sua dinamica di demonizzazione di tutte le esperienze socio-politiche che non coincidano con l’ordine neoliberale¹⁰⁵⁴. Nella sua funzione espressiva di rilegittimazione integrale della naturalità, dell’intrascendibilità e della presunta non-ideologicità della produzione capitalistica, tale categoria converge con l’orizzonte teorico postmoderno di santificazione dell’esistente, secondo la prospettiva precocemente fatta valere dalla formazione dei *Nouveaux Philosophes*. Di qui la fortuna che continua ad arridere, anche al di là delle intenzioni della sua autrice, a un’opera come *The Origins of Totalitarianism* (1951), in cui l’aspetto della *giusta condanna* delle esperienze sovietiche e nazionalsocialiste si intreccia con una tacita *assoluzione* dell’unico totalitarismo oggi esistente, il meccanismo di riproduzione del capitalismo speculativo, secondo un dispositivo teorico che, seppure diversamente declinato, è anche al centro di *The Open Society and Its Enemies* (1945) di Popper. Il successo della posizione arendtiana, del resto, è in larga parte dovuto anche alla sua legittimazione, in *On Revolution*, delle sole rivoluzioni che – come quella americana del XVIII secolo – non si sono poste il problema sociale della redistribuzione della proprietà.

Dal canto suo, l’opera popperiana resta un insuperato modello di *concezione giudiziaria della filosofia*, in cui non ci si limita a condannare gli esecutori effettivi dei totalitarismi, ma si risale addirittura a Platone, Hegel e Marx come loro segreti ispiratori¹⁰⁵⁵. È

significativo che l'equivalente di *The Open Society* in ambito comunista, *L'A.B.C. del Comunismo* (1919) di Bucharin, in cui la carica ideologica e l'espressività "giudiziaria" sono uguali a quelle popperiane anche se di segno opposto, sia oggetto di fondate critiche, mentre lo scritto popperiano continui a essere giudicato come un testo equilibrato, oggettivo e non ideologico.

L'intuizione che costituisce l'elemento di maggiore interesse di *The Open Society* è la continuità diretta che Popper instaura tra l'idealismo *bimondano* di Platone, l'idealismo *monomondano* di Hegel e la marxiana *materialistische Geschichtsauffassung*: non soltanto perché Popper sembra intuire la natura idealistica del pensiero marxiano, ma anche perché, in modo convergente, diagnostica, sia pure implicitamente, il *carattere intrinsecamente antiadattivo e rivoluzionario dell'idealismo* in quanto tale. D'altro canto, se così non fosse, risulterebbe sibillina la sferzante requisitoria popperiana contro Platone, il quale, lungi dall'essere totalitario, resta la vetta insuperata della critica radicale della società presente, ossia – *de te fabula narratur!* – la democrazia mercantile fondata sulla *πλεονεξία*.

È contro la reazione all'assolutismo mistico della realtà attuata dall'idealismo che Popper prende posizione, consapevole che la sua neutralizzazione – in termini politici in *The Open Society* e in termini di empirismo radicale negli scritti scientifici – equivalga a garantire l'indisturbata riproduzione di una *open society* al riparo da ogni trasformazione radicale (è consentita solo un'"ingegneria a spizzico") o anche solo da ogni critica che ne metta in discussione la legittimità. Secondo il dispositivo tipico dell'ideologia, la società che Popper connota come *open society* è, in verità, una *closed society* in cui l'illimitata apertura agli stili di vita convive dialetticamente con la granitica imm modificabilità del *mos oeconomicus* di stampo mercatistico: la mistica della necessità si fonde così con il tetragono *fondamentalismo* proprio della sedicente democrazia capitalista, ossia con il suo liquidare come forma totalitaria tutto ciò che non si identifichi con essa.

La categoria di totalitarismo, oltre a essere tautologicamente strutturata, kantianamente, come uno sterile "giudizio analitico" in cui il predicato è già racchiuso nel soggetto, si applica, come sapeva Adorno¹⁰⁵⁶, in modo assai più efficace all'odierna strutturazione della globale "società totalmente amministrata" che non alla Germania nazista o alla Russia stalinista. Nel cosmo a morfologia capitalista, infatti, le istanze totalitaristiche di controllo e di repressione vengono

fatte valere non con la violenza dei regimi comunisti e nazional-fascisti, ma dietro la maschera di un docile consenso ottenuto tramite la potenza manipolatoria dei *mass media* e dell'introiezione del potere e dell'intrascendibilità del mercato.

Né va dimenticato che la dittatura dei mercati della fase speculativa non ha tendenzialmente neppure più bisogno di *leaders* carismatici o di reprimere con la violenza i messaggi antagonisti, in quanto li neutralizza tramite la saturazione compulsiva dello spazio sociale e comunicativo con i suoi stessi messaggi, generando assuefazione al sistema e manipolazione dei sudditi: la comunicazione promossa dall'"industria culturale" non è altro che l'*organizzazione capillare del consenso e della dittatura anonima del politically correct*, nel trionfo della triade heideggeriana dell'*inautenticità* data dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco¹⁰⁵⁷.

L'etichetta di totalitarismo con cui abitualmente vengono classificate le società che storicamente, nel "secolo breve", non hanno istituzionalmente saputo garantire un pluralismo culturale è poi largamente equivoca, nella misura in cui, paradossalmente, si tratta di società caratterizzate da una fisiologica debolezza riproduttiva che le ha obbligate ad amministrare in forma coattiva un consenso organizzato che una società veramente totalitaria saprebbe garantire in modo incoattivo, morbido e flessibile¹⁰⁵⁸. La mera proibizione legale dell'esternazione orale o scritta di opinioni divergenti rispetto allo *status quo* non è, propriamente, totalitarismo, qualora la maggior parte della popolazione non abbia introiettato il dominio a tal punto da viverlo come libertà e, in stile panglossiano, come il migliore dei mondi possibili. Finché tale introiezione non è portata a compimento, e il dominio si perpetua tramite la violenza e la coercizione fisica, resta pur sempre praticabile, almeno virtualmente, la dissidenza, l'indocilità ragionata, la contestazione critica.

La società totalmente amministrata che si sta strutturando su scala planetaria, governata dall'illimitato autopotenziamento nichilistico della tecnica, si regge non sulla negazione istituzionalizzata della libertà di opinione, bensì, al contrario, sul presupposto di una comunicazione pluralistica senza eccezioni, su un'"etica del discorso" che desta l'illusione di vivere in forme di democrazia pienamente compiute. La libera circolazione delle idee non avviene però in forza di una struttura realmente pluralistica e democratica del sistema, che peraltro dichiarerebbe illegali gli stessi postulati della geometria euclidea, qualora fosse indispensabile per la sua riproduzione, ma

piuttosto in forza di una strutturazione a tal punto capillare e onnipervasiva del potere da permettergli di consentire le opposizioni teoriche anche più radicali, inoffensive rispetto alle sue reali dinamiche di sviluppo. D'altro canto, la censura e la proibizione della critica costituirebbero pur sempre, da un lato, un segnale della presenza di un potere autoritario, finendo dunque per promuovere sempre nuove istanze critiche e antisistemiche, e, dall'altro, un elemento di debolezza del sistema stesso, che farebbe così convergere tutte le dinamiche di espressione e di contestazione contro un unico punto unificato, ossia contro il cuore del potere stesso.

Si attua, in questo modo, quel duplice movimento di *occupazione totalizzante* della coscienza e dei corpi degli abitanti del sistema globale da parte della forma merce e, in modo sinergico e complementare, di *costante dissimulazione* del carattere totalitario dell'ordine neoliberale: "il fascismo è anche effettivamente meno 'ideologico' degli altri regimi politici nella misura in cui professa apertamente il principio del dominio che altrove preferisce nascondersi"¹⁰⁵⁹. Se nelle precedenti fasi, come ha mostrato Foucault, la disciplina si trasmetteva impartendo divieti e il dominio si esercitava impedendo gli spostamenti (con carceri, manicomi, caserme, fabbriche), nella fase speculativa *la disciplinarietà dei soggetti è ottenuta tramite la permissività*, l'indulgenza e perfino il lassismo ed è oggetto di dominio chi è costretto a subire il movimento, come è attestato da una galassia eterogenea di fenomeni che spaziano dalla volatilità dei capitali, alla delocalizzazione e alla precarizzazione del lavoro. Con il lessico di *Surveiller et punir*, il modello resta quello del Panopticon di Bentham, la struttura che tutto vede senza mai essere vista, in modo che "la perfezione del potere tenda a rendere inutile la continuità del suo esercizio"¹⁰⁶⁰ e lo "splendore dei supplizi" premoderni si riveli obsoleto, e dunque inutile, al cospetto della disciplina onnipervasiva garantita dall'atomizzazione della società nella forma di "una collezione di individualità separate"¹⁰⁶¹.

La forza del totalitarismo capitalistico risiede nella sua *flessibilità*, nel suo essere una *dittatura sulle coscienze* ancor prima che sui corpi, paralizzando la resistenza prima che essa possa sorgere e creando su misura soggetti plasmati dalla forma merce, pronti ad accettare docilmente tutto ciò che viene imposto dal sistema e, addirittura, a lottare strenuamente per difenderlo, perché ormai incapaci di immaginare una società strutturata diversamente. L'aspetto filosoficamente più rilevante tanto dei processi di Bruno e di Vanini

quanto della deportazione dei dissidenti nei gulag nella Russia stalinista non risiede tanto nella giusta indignazione morale che essi provocano, bensì nella fisiologica debolezza riproduttiva di sistemi sociali che, per poter sopravvivere, sono costretti a sopprimere i portatori di opinioni contrastanti con il potere. Il carattere flessibile e morbido del nuovo totalitarismo convive con le sue istanze di controllo totale, in termini biopolitici, sui corpi dei sudditi, e questo in coerenza con la sua logica assolutistica di impadronimento di zone sempre più estese dell'uomo, fino a pervenire al corpo umano come fondamento ultimo.

D'altro canto, il totalitarismo flessibile e levigato che stiamo vivendo sulla nostra pelle non punisce le opinioni che lo contestano, ma anzi ne incentiva la libera circolazione, con il duplice movimento della *loro riconduzione alla forma merce*, rifunzionalizzandole come prodotti liberamente circolanti sul mercato, e di *relativizzazione*, proclamandone il carattere non veritativo di opinione tra le tante: “nessuna teoria sfugge più al mercato: ciascuna viene offerta come una opinione possibile tra quelle concorrenti, tutte vengono date da scegliere, tutte vengono assimilate”¹⁰⁶².

A questi due aspetti interconnessi deve essere aggiunta l'istanza che Marcuse definiva “tolleranza repressiva”¹⁰⁶³. Il fatto che il nuovo ordine conceda, con apparente generosità, libertà di ogni tipo, comprese quelle di contestazione, non solo non lede la riproduzione del sistema sociale, ma, paradossalmente, si capovolge in un fattore di potenziamento della repressione flessibile, che non viene più avvertita come tale ma, appunto, come una forma compiuta di libertà. Nel quadro di un'omologazione generalizzata e nell'universale introiezione della forma merce, l'ordine neoliberale può così consentire innumerevoli “nicchie di contestazione”, programmaticamente rese impotenti e inefficaci dal sistema tramite la desocializzazione e l'alienazione, ossia tramite la riduzione del tessuto sociale ad aggregato di atomi sradicati e reciprocamente ostili, monadicamente ripiegati in se stessi e nella propria funzione di consumatori individuali – il consumo è l’“archetipo della solitudine”¹⁰⁶⁴ – che identificano in modo irriflesso la libertà con la scelta consumistica, in quella che Goffman etichettava come una “burocratizzazione dello spirito”, come una sua automatica conformazione alle funzioni sistemiche.

Del resto, oggi, la menzogna sulla natura complessiva del legame sociale capitalistico globalizzato non è più costruita sulla tradizionale

modalità dell'occultamento della verità, sull'impedimento politico, giuridico e religioso della sua ricerca e della sua diffusione, ma è ricavata *sic et simpliciter* dalla delegittimazione relativistica e dalla svalorizzazione postmoderna della nozione stessa di verità.

Da questa angolatura, può anche dirsi svelato l'*enigma della tolleranza*, ossia il fatto che oggi il capitalismo speculativo si presenta trionfalmente come il regno della libertà universale per il fatto che, a differenza dei totalitarismi passati, può lasciare liberamente circolare opinioni e idee in aperto conflitto con il suo spirito. Se noi oggi siamo effettivamente tolleranti verso le opinioni religiose e filosofiche più disparate e radicali, ciò accade non soltanto per il fatto che l'idea stessa di verità viene delegittimata sotto i colpi del relativismo assolutizzato, ma anche perché il legame su cui si fonda la nostra convivenza sociale non presenta più alcun contenuto religioso o filosofico, ma si regge unicamente su una fitta rete di connessioni mercantili incardinate sulla nuda logica nichilistica del valore di scambio: una rete che può, appunto, agevolmente tollerare le idee diverse (facendole circolare liberamente sul mercato, come tutte le altre merci), perché esse sono ininfluenti rispetto all'unica realtà rilevante rimasta, ossia l'economia feticizzata in modo totalitario. Il capitalismo è, allora, indifferente rispetto all'eventuale conoscenza e diffusione della verità circa la sua logica, in quanto la sua riproduzione non avviene secondo un progetto razionale, ma secondo il nichilismo insito nella sua cellula originaria, la forma merce. Per la prima volta il *falso* si presenta non più ideologicamente come *vero* (con la necessità di un suo smascheramento filosofico, secondo il modello dei dialoghi platonici), bensì come *indifferente*, ossia come completa indifferenza di falso e vero reciprocamente interscambiabili¹⁰⁶⁵. La figura kafkiana della "cortese disattenzione" verso ogni messaggio veritativo va così a occupare lo spazio della precedente persecuzione dei messaggi in contrasto con la falsità sistemica del potere.

Le dinamiche di globalizzazione innescate dall'odierno sistema si reggono, d'altra parte, su un duplice movimento di *encomio incondizionato della libertà universale* e, insieme, di *totale riduzione di tale libertà a mera funzione economica di consumo*. In questa maniera, l'"uomo libero" è sempre e solo un raddoppiamento impotente dell'*homo oeconomicus*, la cui libertà si risolve nel potere d'acquisto e di consumo, entro le sbarre di un totalitarismo flessibile che è frutto dell'aggregato di atomi interscambiabili e seriali, ossequiosi dinanzi al proprio potere sociale alienatosi; e questo

secondo la logica profeticamente diagnosticata da Tocqueville nella prima metà del XIX secolo, allorché, provando a immaginare la futura forma del dispotismo, pensava a “una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri. [...] Al di sopra di essi si eleva un *potere immenso e tutelare (pouvoir immense et tutélaire)*, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all’autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell’infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l’unico agente e regolatore”¹⁰⁶⁶.

L’epoca della seconda Restaurazione non si caratterizza soltanto per la demonizzazione dei totalitarismi impropriamente detti “gemelli”, ma anche, con movimento simmetrico, per l’*assoluzione integrale dell’imperialismo* prodotto dal capitalismo, esploso nel modo più virulento con la Prima Guerra mondiale e oggi ancora attivo nelle guerre che, dal 1989 in poi, scoppiano a cadenza regolare. Questa consolidata posizione, ormai diffusa a ogni latitudine, trova il suo modello di riferimento nell’opera *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945* (1987) di Nolte¹⁰⁶⁷, in cui si attribuisce al bolscevismo il *prius* cronologico di quella catena di orrori totalitari che ha colorato di lacrime e sangue il Novecento. L’originario sterminio di classe inaugurato dal totalitarismo sovietico avrebbe così attivato quella funesta prassi “mimetica” destinata a condurre alla “reazione” uguale e contraria del totalitarismo nazionalsocialista e dei suoi stermini razziali¹⁰⁶⁸.

La tesi di Nolte risulta discutibile non solo perché, in qualche misura, deresponsabilizza la Germania nazista, presentandola come mera imitatrice di nefandezze la cui responsabilità originaria spetterebbe alla sola Russia di Lenin, né soltanto perché accosta disinvoltamente fenomeni storici sideralmente distanti tra loro, limitandosi alla superficie degli apparenti isomorfismi: a renderla fuorviante è soprattutto il fatto, tanto più evidente quanto più dissimulato, che, se proprio si desidera rinvenire un *prius* logico e cronologico della catena degli abomini del Novecento, non lo si può rintracciare nella Rivoluzione del 1917, ma nel 1914 della Prima Guerra mondiale e nella sua efferatezza imperialistica, rispetto alla

quale la rivoluzione bolscevica fu, a sua volta, una risposta. Il presupposto metafisico – implicito e inespresso – della ricostruzione di Nolte è di marca hobbesiana e risiede nella tacita ammissione della liceità della guerra interstatale e, per converso, nella delegittimazione della rivoluzione.

Non deve stupire il fatto che l'ordine globalizzato promuova, in forma complementare, la condanna demonologica dei “totalitarismi gemelli” e la rimozione programmatica del 1914 come scaturigine delle tragedie del Novecento, nonché come origine del fenomeno di quella “nazionalizzazione imperialistica delle masse”¹⁰⁶⁹ a partire dalla quale non si avvia l'unione dei proletari di tutto il mondo auspicata dal *Manifesto* marxiano, ma semmai il loro vicendevole massacro in difesa dei profitti nazionalistici. Il programmatico oblio del 1914 come “anno criminale” *par excellence* si spiega in relazione al fatto che le classi che l'hanno compiuto sono le stesse che detengono oggi il potere. La categoria di totalitarismo diventa così il fattore fondamentale della strategia ideologica di oblio della Prima Guerra mondiale, fase suprema di una concorrenza economica degenerata in scontro militare diretto, perché permette di riscrivere in modo revisionistico l'intera vicenda del Novecento come storia di un “secolo brevissimo” iniziato nel 1917 e contraddistinto da quella feroce passione totalitaria di tipo sia proletario (Russia) sia nazionalsocialista (Germania), rispetto alla quale le borghesie senza coscienza infelice sarebbero innocenti.

Il messaggio ideologico, ancora una volta convergente con quello postmoderno – di cui non costituisce altro che una declinazione politica –, è fulgido: il totalitarismo è l'esito di ogni tentativo di imporre il primato della politica sull'economia, con la conseguenza che occorre accettare virilmente il proprio mondo storico, in cui il coro dei virtuosi accusatori dei totalitarismi si scandalizza per le “donne velate” dei Paesi islamici e, al tempo stesso, accetta come fisiologico che nelle società rette dal fanatismo dell'economia vi sia gente che ogni giorno muore di fame ai bordi delle strade delle metropoli opulente.

5.6 Sensibilmente sovrasensibile. Il nichilismo della forma merce

“Cosa significa nichilismo? – Che i valori supremi perdono valore. Viene meno la mèta; viene meno la risposta alla domanda ‘perché?’”.

(F. Nietzsche, *Frammenti postumi*)

“Le rivoluzioni, forse, non vengono sconfitte, rovesciate e rinnegate solo dall'esterno. Non opera forse negli individui una dinamica che nega dall'interno una liberazione e soddisfazione possibile, e li rende così pronti a piegarsi non soltanto esteriormente a quella negazione?”.

(H. Marcuse, *Progresso e felicità*)

Il monoteismo del mercato promuove un tipo di filosofia che ne rispecchi l'essenza e ne favorisca la riproduzione sul piano sovrastrutturale. Il contenuto di tale filosofia è il *nichilismo*, vale a dire l'elaborazione sistematica e capillare della negazione di un principio di verità logica e ontologica¹⁰⁷⁰. Questa distruzione dello spazio veritativo della filosofia si consuma nella cornice di una “metafisica del nulla” che si rivela il più solido fondamento per l'incontrastato scorrimento delle merci, libero da ogni restrizione perché garantito dalla neutralizzazione della pretesa di verità di ogni valore “altro” e di ogni fondamento “diverso” rispetto al mercato. La forma filosofica che santifica il monoteismo delle merci è il *metodo analitico*, cioè l'esclusione preventiva e aprioristica di ogni riferimento alla dimensione storica che renda pensabile il mutamento e a una totalità sociale che permetta di immaginare un soggetto della trasformazione. “Assumendo come quadro di riferimento l'uso comune delle parole, la varietà di comportamento prevalente”¹⁰⁷¹, la forma analitica è allora, come sapeva Marcuse, la teologia dell'uomo a una dimensione.

Forma espositiva della frammentazione del senso e della rinuncia a ogni interrogazione radicale della totalità storica e sociale, e per ciò stesso convergente con il pensiero “continentale” di marca postmoderna, il metodo analitico è, per sua stessa natura, una messa in congedo della coppia dialettica Hegel-Marx e della sua assunzione della temporalità storica come luogo dell'emancipazione universale. Privata della dimensione storica, ridotta a “filastrocca di opinioni” irrilevanti rispetto alla certezza delle scienze empiriche, la filosofia assume oggi la forma depotenziata di “cura dell'anima” all'ombra del

potere (con annessa interiorizzazione della sconfitta), in quella configurazione postmoderna del Giardino di Epicuro che sono i “caffè filosofici”: in essi vengono preventivamente rimosse dal filosofare tanto la forza della contraddizione quanto l’interesse per la dimensione socio-politica, in armonia con lo stesso movimento che, sul piano sociale, genera quella *cordialità mercificata* che impone, alla cameriera come al commesso, il sorriso come funzione espressiva di rimozione della contraddizione¹⁰⁷².

Per quel che concerne il *nichilismo* come forma culturale della fase speculativa, la via più appropriata per decifrarne le dinamiche e l’espressività socio-politica è quella del duplice richiamo all’impianto categoriale di *Nietzsche* e di *Marx*, due autori che, per il resto abissalmente distanti tra loro, possono oggi costituire, per dirla à la Benjamin, due “segnalatori d’incendio”: sia pure da prospettive, con soluzioni e con intenti diversi quando non opposti, Nietzsche e Marx segnalano infatti lo stesso problema filosofico, l’*autoaffermazione di un mondo senza Dio*, disumanizzato e rovesciato, popolato da un gregge amorfo di “ultimi uomini” plasmatisi *ad hoc* dal nesso nichilistico della forma merce. Il nichilismo profeticamente annunciato da Nietzsche (“ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli”¹⁰⁷³) corrisponde all’epoca della *morte di Dio*, ossia, marxianamente, alla generalizzazione totalitaria della fantasmagorica forma della merce a ogni sfera dell’esistenza umana.

Con il Nietzsche dei frammenti preparatori a *Der Wille zur Macht*, occorre dunque farsi carico della *Grundfrage* del nichilismo, chiedendosi *che cosa sia* e *da dove provenga* “il più inquietante tra tutti gli ospiti”¹⁰⁷⁴, quale sia la sua reale *genesì storico-sociale*. L’annuncio della morte di Dio corrisponde alla figura simbolica del processo storico di eclisse del trascendente, del tramonto di tutti i valori-guida, i principi, le regole, i fini dell’Occidente “instaurati ‘sopra’ l’ente per dare all’ente nel suo insieme uno scopo, un ordine e – come in breve si dice – per ‘dargli un senso’”. Il nichilismo è il processo storico attraverso il quale il ‘soprasensibile’ viene meno e vede annullato il suo dominio, e di conseguenza l’ente stesso perde il suo valore e il suo senso”¹⁰⁷⁵. Il nichilismo diventa così la totalità espressiva di un mondo e l’orizzonte di senso (o di non-senso) al cui interno tutti gli altri fenomeni vanno a iscriversi e trovano una loro precisa collocazione: “il nichilismo europeo non è soltanto *un* movimento storico tra altri, ma è *il* movimento di fondo della nostra storia”¹⁰⁷⁶.

A dover essere sottolineata è soprattutto la connessione che Nietzsche – precursore, almeno in questo, del Postmoderno – instaura tra la *genesì del nichilismo* e la *delusione* scaturente dalle aspettative disattese dal corso degli eventi. Il fatto che la modernità abbia assistito al fallimento dei progetti di emancipazione e di razionalizzazione del mondo che aveva ottimisticamente attribuito alla logica immanente del corso storico, trasfigurato in *Weltgericht*, ha portato a un capovolgimento di quei progetti nel loro opposto, nella disincantata rinuncia a ogni valore e a ogni progetto, nella delusa rassegnazione di chi il nichilismo “lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé”¹⁰⁷⁷. Tutti i valori e la stessa idea di verità come loro fonte ideale precipitano nel nulla e si disperdono come altrettanti anelli di fumo che, *ex post*, erano fin dall’inizio destinati a dissolversi nell’aria. “Ciò che è comune a tutte queste rappresentazioni – scrive Nietzsche in riferimento alle eterogenee posizioni metafisiche che hanno accompagnato la modernità – è che si debba raggiungere qualcosa attraverso il processo stesso – e poi si capisce che col divenire non si mira a *nulla*, non si raggiunge *nulla*... dunque la delusione su un preteso *scopo del divenire* è causa del nichilismo”¹⁰⁷⁸. Il nichilismo diventa, quindi, la razionalizzazione della perdita dei valori, la presa di coscienza di questo lievitare nel nulla nella forma filosofica dell’“incredulità per un mondo metafisico”¹⁰⁷⁹: “si raggiunse il sentimento della mancanza di valore quando si comprese che non è lecito interpretare il carattere generale dell’esistenza né col concetto di ‘scopo’, né col concetto di ‘unità’, né col concetto di ‘verità’”¹⁰⁸⁰.

Occorre integrare la posizione nietzscheana con quella marxiana: di per sé, infatti, la lettura di Nietzsche, che pure diagnostica in modo impareggiabile il nichilismo come esito dell’attuale congiuntura, non rende ragione fino in fondo, genealogicamente, delle *ragioni storiche* di tale esito, limitandosi a intenderlo come l’elaborazione razionale della delusione per il naufragio dei progetti costruiti sugli assi valoriali e metafisici della modernità.

Integrando la diagnosi di Nietzsche con le istanze genealogiche marxiane, *il nichilismo corrisponde all’assolutizzazione spaziale, temporale e simbolica della forma merce*, e più precisamente alla ricaduta ideologica della generalizzazione della merce a tutte le sfere dell’esistenza, del pensiero e dell’immaginazione dei singoli come delle società. Il mero scorrimento illimitato delle merci fine a se stesso, in tutte le direzioni, senza barriere fisiche o etiche, è la forma economica del Nulla (con Parmenide, del “non-essere”) che sta a

fondamento della relatività del valore di scambio e del potere d'acquisto nell'epoca del capitale flessibile, che si sposta geograficamente *in real time* da un capo all'altro del mondo.

Cellula originaria del cosmo capitalistico, la forma merce è caratterizzata da una struttura nichilistica, nella misura in cui – come già codificato dalla *Philosophie des Geldes* (1900) di Simmel¹⁰⁸¹ – la subordinazione del valore d'uso al valore di scambio corrisponde alla sottomissione dell'uomo al prodotto della sua mano e alla “valorizzazione del valore”. Per sua natura, la merce non ha fondamento (non ha sostanza e causa, parafrasando Locke e Hume), ma ha solo *circolazione illimitata*, il cui motore è costituito dai desideri illimitati artificialmente creati dall'illusione capitalistica della crescita senza fine e mantenuti in vita dalla *dittatura della pubblicità*. Quest'ultima opera sui due piani della *riduzione universale* alla forma di merce e della conseguente *accessibilità generale* di ogni cosa: con le parole di Heidegger, “la pubblicità oscura tutto e presenta ciò che risulta così dissimulato come notorio e accessibile a tutti”¹⁰⁸². La Coca-Cola che rinnova senza sosta la sete nell'illusione di estinguerla è l'emblema della metafisica dell'illimitatezza alimentata dal mercato, analoga a quell’“aspirare senza mèta e senza fine”¹⁰⁸³ (*Streben ohne Ziel und ohne Ende*) che, per Schopenhauer, caratterizza la volontà che si agita dietro la coltre di una razionalità solo fenomenica. Nel rarefatto mondo intellettuale, questo nichilismo correlato alla forma di merce si estrinseca secondo le due modalità diverse e interconnesse della *critica del fondamento* e della *critica della totalità*, ideologicamente contrabbandate come istanze emancipative. Se il *fundamentum inconcussum* della fase sintetico-speculativa è la libera e illimitata circolazione globale delle merci e la *totalità* è un unico mercato globalizzato, il *fondamentalismo totalitario* di questa concezione deve preventivamente impedire che si dia la possibilità anche solo di sollevare il problema di un diverso fondamento e di una diversa totalità. La neutralizzazione postmoderna del concetto di verità svolge appunto questa funzione espressiva, compendiata in modo esemplare nell'invito rivolto da Rorty agli intellettuali a essere *ironici*, a non prendere sul serio il problema della verità.

Il nichilismo si manifesta, sul piano culturale, non soltanto come disgiunzione del sapere dall'assiologia (la coazione all'avalutatività), ma anche come riduzione del saputo a congettura e a informazione transeunte e instabile, in una *perdita del concetto di realtà*: per l'uomo immerso nell'universo delle merci e nel flusso eracliteo della

circolazione non è reale se non ciò che appare in una figurazione omogenea a quella della merce, ossia in forma sensibilmente percettibile e concretamente utilizzabile. In questo scenario, reale cessa di essere, hegelianamente, ciò che è razionale e diventa ciò che è riferibile esclusivamente ai dati di fatto e al “questi” (*das Diese*) dell’esistenza empirica.

Si retrocede così, ancora una volta, allo stadio primitivo della “certezza sensibile” della merce come *datum*, innalzato però a verità ultima, a fondamento di un mondo senza fondamenti: “la Cosa è: in ciò risiede l’essenziale per il sapere sensibile, e questo puro essere, questa immediatezza semplice, costituisce la verità della cosa”¹⁰⁸⁴. Inscritta nelle premesse del cosmo mercatistico, la neutralizzazione della filosofia come sapere veritativo si sviluppa sui due versanti apparentemente opposti del processo di *riconversione della verità in certezza del soggetto* (lungo il percorso che si snoda da Cartesio all’odierna teologia scienziata) e della dinamica di *riduzione del filosofare a mera proliferazione ermeneutica in assenza di verità* (in un itinerario che congiunge idealmente Nietzsche e il Postmoderno).

Del resto, l’ateismo promosso *urbi et orbi* dal nichilismo del mercato nella forma della rimozione di Dio come fondamento di tutti i valori deve essere inteso non come una semplice *negazione*, ma come una *situazione storica*: più precisamente, come la condizione in cui, nietzscheanamente, *Gott ist tot*¹⁰⁸⁵ e, in termini hegeliani, si verifica una generale *perdita di interesse per il problema della verità*. Tale perdita di interesse è funzionale alla riproduzione incontrollata della tecnica, favorita dalla rimozione di ogni logica veritativa e di liberazione, data l’unità inscindibile tra le due, già tematizzata dal passo evangelico “la verità vi farà liberi” (Gv 8, 32). D’altro canto, oggi l’ateismo ha come matrice principale non certo l’aumento della conoscenza scientifica, ma il processo di individualizzazione anomica che disgiunge l’individuo da ogni sostanza comunitaria. Infatti, nella misura in cui, come si è visto, il concetto di Dio è metafora di un’unificazione simbolica della *communitas*, l’individualizzazione promossa dal mercato globale comporta *eo ipso* la generalizzazione dell’ateismo. Con il lessico di Heidegger, la “sdivinizzazione” (*Entgötterug*) è la cifra del mondo della Tecnica.

Tanto più che il vero dilemma del nostro tempo non sta nell’ennesima riproposizione di un illuminismo che contesti le divinità trascendenti: è questo, per inciso, l’ostinato orizzonte illuministico di una sterminata galassia di testi recenti – come il *Traité d’athéologie*,

del 2005, di Onfray –, che già ai tempi di Feuerbach sarebbero stati considerati “superati”. Al contrario, ciò di cui oggi più si avverte il bisogno è un *nuovo* illuminismo che contesti l’Assoluto capitalistico e l’esistenza di presunte leggi economiche oggettive della produzione, sottoponendo a critica l’onnipervasivo monoteismo del mercato senza per questo cadere nell’elogio nostalgico dei comunismi novecenteschi.

Nell’universo capitalistico, la religione tradizionale non è una modalità di legittimazione ideologica: la fase assoluto-totalitaria, infatti, procede a un’inedita fondazione simbolica e religiosa centrata sull’esteriorizzazione dell’onnipotenza dell’economia e della tecnica ipostatizzate, autonomizzate e assolutizzate. La stessa critica marxiana della religione può presentarsi come il “presupposto di ogni critica”¹⁰⁸⁶ (*Voraussetzung aller Kritik*) per il fatto che il suo bersaglio non è il tradizionale Dio trascendente, ma i *processi di ipostatizzazione*, in primo luogo quelli dell’economia politica. Con buona pace di neoilluministi e veteromarxisti, che liquidano ogni espressione religiosa nei termini complementari di una superstizione prescientifica e di una forma di alienazione, la religione non soltanto è dotata di un suo spazio veritativo, anche se “depotenziato” rispetto a quello del concetto, ma racchiude al proprio interno, blochianamente, una “corrente calda” che, in nome del Dio trascendente, è fonte di lotte contro i soprusi terreni. Del resto, la religione può oggi costituire una preziosa risorsa di resistenza al nichilismo, già solo in forza del suo eroico riconoscimento dell’alterità della forma di merce rispetto alla divinità trascendente. È per questa ragione che, come si è detto, l’attuale congiuntura storica è caratterizzata da un tenace *Zeitgeist* kantiano e antihegeliano, in cui il criticismo è accolto per la sua delegittimazione delle pretese normative della religione e, insieme, per la liquidazione di ogni possibilità di delegittimare quelle della nuova totalità socio-politica.

L’odierna ideologia dell’individualismo proprietario si sostanzia di un’inedita mescolanza di nichilismo e di relativismo, e più precisamente di un *nichilismo ontologico* (manca un fondamento sostanziale, sostituito dai rapporti mercantili) e di un *relativismo etico* (al di fuori della merce, elevata a unico Assoluto, tutto il resto è relativo al potere d’acquisto dell’*homo consumens*)¹⁰⁸⁷. Nichilismo e relativismo non sono, pertanto, mere opinioni soggettive, ma piuttosto “pratiche” sia individuali, sia sociali che si fondano sul Nulla dell’ultracapitalismo che si è affrancato tanto dall’*utopia* marxiana dell’emancipazione quanto dagli elementi di *eticità* hegeliana. Ne

scaturisce un desolato scenario di solitudini narcisistiche e impotenti, nel quadro di una “passivizzazione” atomizzata dell’individuo isolato e manipolato dall’industria culturale: il nuovo ordine, per omogeneizzare con successo tutti i differenti tipi umani nell’*unico* modello del consumatore, deve *prima* operare lo sbriciolamento, l’isolamento e la frammentazione individualistica, riducendo la società a sequenza seriale di consumatori interscambiabili differenziati soltanto dal diverso potere d’acquisto, e *poi* risocializzare nella forma alienata delle comunità artificiali di consumo (dai centri commerciali ai concerti rock, dagli eventi sportivi alle sfilate di moda). L’individualismo relativista globalizzato ha, come logica immanente, la delegittimazione di ogni universale normativo, in modo che a sussistere come unica normatività vi sia il mercato planetario, rispetto al quale tutto diventa relativo.

Nella società monoclassista dei consumi, con una sintesi diabolica, sono connesse tra loro le due istanze della religione monoteistica del mercato e del politeismo soggettivistico degli stili di vita e delle “fasce di consumo”: il sogno marxiano dell’*allseitiger Mensch* viene così portato a compimento nella forma perversa dell’attuazione di un uomo *apparentemente onnilaterale* (in grado di compiere politeisticamente le attività più disparate), ma *in verità saldamente unidimensionale*, perché ridotto alla sua mera funzione di consumatore. L’imperativo sistemico resta, infatti, sempre lo stesso: *consumate, e sopportate il mondo!* Isolato e sradicato nella lotta per il benessere individuale, l’*homo consumens* – emblema del comunismo in un uomo solo! – rincorre allora il folle sogno (in forma atomizzata e alienata) di sviluppare completamente il potenziale espressivo dell’umanità, dando libero sfogo alla sua capacità di godere *ad libitum* dei piaceri più gretti.

La dialettica contraddittoria che scandisce l’assolutizzazione del mercato è stata delineata da Lasch nel suo *The Culture of Narcissism* (1979). Deluso dal sociale e indotto a ravvisare nella società una forma di esistenza inautentica, incredulo verso ogni “grande narrazione” e vocazionalmente nichilista, il soggetto si trasforma – secondo la figura freudiana – in un “Io narcisista”. L’emancipazione si rivela ormai una questione meramente privata concernente sempre più le pratiche di affermazione del Sé tramite il consumo di beni prestigiosi, tramite i quali potersi distinguere dalla massa. Questo “egocentrismo indecente”¹⁰⁸⁸ che accompagna i robinsoniani abitanti della postmodernità e che segna il compimento di quel processo che

Sennett ha compendiato nell'espressione *the fall of public man*¹⁰⁸⁹, è promosso in modo invasivo dalle prestazioni ubiquitarie di un'industria culturale che incentiva le due istanze della passività dello spettatore e della sua identificazione con gli idoli dello spettacolo, con conseguente odio per le "masse" anonime.

A caratterizzare l'"Io narcisista" – stadio supremo del processo di dissoluzione del soggetto – è il suo sradicamento rispetto non solo alla società o allo Stato, ma anche ai tradizionali *nessi familiari*. La famiglia infatti, secondo un tema che ritorna, variamente declinato, da Aristotele a Hegel, è la prima forma di comunità ed è pur sempre caratterizzata, con i suoi progetti di vita globale e permanente all'insegna della "continuità sentimentale", da quella stabilità esistenziale che il capitalismo speculativo mira a disgregare, promuovendo l'assolutizzazione dell'individuo egoista e la sua precarizzazione. Incompatibile con la generalizzazione dell'incertezza, del rischio e della flessibilità, la famiglia deve dunque essere delegittimata come "forma borghese" di esistenza. Del resto, contro la tendenza del mercato a rendere ogni cosa volatile, la civiltà borghese si era costruita su quella *permanenza* emblematicamente espressa dallo "Spirito oggettivo" hegeliano, con i suoi rapporti tra la famiglia stabile, la società civile come luogo della dignità sociale espressa nella professione, e lo Stato come regolazione dell'economico. Con la fase speculativa e postborghese, tutto diventa precario, perché la merce stessa è effimera, legata alla moda oltre che all'instabile gioco della domanda e dell'offerta.

Si verifica, così, un doppio e simmetrico movimento di *rigetto della famiglia e della metafisica* per via della permanenza e della stabilità che, sia pure nei diversi ambiti del pensiero e dell'esistenza concreta, le caratterizza e che è quanto di più incompatibile rispetto alla dinamica di precarizzazione illimitata. Il pensiero hegeliano, una volta di più, si rivela fecondamente incompatibile con lo spirito del nostro tempo, là dove quello marxiano può essere a suo modo "normalizzato" soprattutto per via della sua difesa di quelle *abolizioni* (filosofia, famiglia, religione e Stato) che, rivoluzionarie nella fase dialettica, in quella speculativa diventano funzionali al sistema di produzione: il quale se ne fa esso stesso promotore, liquidando la *filosofia* come metafisica premoderna (in modo da non poter più essere giudicato), la *famiglia* come condizione "borghese" (in modo da poter rimuovere la stabilità della vita familiare come ostacolo alla precarizzazione), la *religione* come forma espressiva antiquata (in modo che domini la

sola religione della forma merce), lo *Stato* come struttura politica inadeguata (in modo che trionfino gli automatismi globali del mercato, senza alcun potere politico nazionale in grado di contrastarli).

In un simile contesto, le crociate dei movimenti sedicenti di sinistra contro la famiglia conducono a esiti paradossali, rivelando ancora una volta la vera natura del Sessantotto come punto di passaggio verso il capitalismo speculativo: da una parte, essi dichiarano guerra al lavoro flessibile e precario, e, da un'altra, delegittimano integralmente quell'istituzione – la famiglia, appunto – conforme, sul piano culturale e biologico, a una struttura sociale e lavorativa né flessibile né precaria. Questo movimento teorico di delegittimazione della famiglia e di conseguente apologia dell'individuo sradicato e desocializzato si coniuga, a sua volta, con il fenomeno del “giovanilismo compulsivo” come vernice ideologica che occulta l'effettiva irrilevanza dei giovani nell'odierna società. In una “società di solitudini collegate in rete”¹⁰⁹⁰, l'elogio incondizionato della gioventù come fase formativa della vita umana degna di essere enfatizzata nasconde la struttura di una *società profondamente gerontocratica*, in cui non soltanto il potere è stabilmente in mano alle generazioni più anziane, ma lo stesso encomio di una gioventù illimitata è funzionale alla precarizzazione lavorativa ed esistenziale: se oggi si è considerati “giovani” fino a cinquant'anni, questo accade perché si è idealmente “precari” fino al termine della propria attività lavorativa sia nella vita sociale, sia in quella affettiva.

Un ultimo aspetto della personalità narcisistica su cui occorre portare l'attenzione riguarda quello stato d'animo di *impotenza concreta* che è l'esito dell'individualizzazione assoluta del soggetto, astrattamente affrancato da ogni vincolo e concretamente reso impotente di fronte a un sistema sempre più totalitario e onnipervasivo. Nei narcisisti, contrariamente alle tesi del Freud di *Trauer und Melancholie*, la depressione non si manifesta come dolore misto a colpa, bensì come *rabbia impotente e individualizzata* rispetto a una forza esterna che ci sovrasta e rispetto a cui, nella nostra solitudine di atomi conflittuali, siamo impotenti.

Come ha sottolineato Sloterdijk, a caratterizzare l'odierno paesaggio globalizzato è la scomparsa di quelle tradizionali “banche dell'ira”¹⁰⁹¹ che, nella forma di grandi “collettori” sociali come il Partito Comunista o la Chiesa Cattolica, immagazzinavano – tramite una batteria di narrazioni e strategie – le energie psichiche degli esclusi e operavano un loro differimento dall'immediato dispendio, in

vista di uno sfruttamento futuro che dava luogo a forme sociali di speranza e di riscatto. Individualizzata e programmaticamente privata di ogni risvolto sociale, l'ira resta oggi impotente, rinchiusa negli antri della coscienza del soggetto: questi sperimenta senza tregua, sulla propria carne viva, la disciplina concentrazionaria di un mondo che permette di immaginare e progettare tutto fuorché un mondo diverso.

5.7 Prolegomeni a ogni metafisica futura che vorrà costruire nell'azzurro

“Il pensiero dialettico inizia con la constatazione che il mondo non è libero: cioè che l'uomo e la natura esistono in condizioni di alienazione, ‘diversi da ciò che sono’. Ogni maniera di pensare che escluda la contraddizione dalla sua logica è una logica difettosa. Il pensiero ‘corrisponde’ alla realtà solo se trasforma la realtà medesima comprendendone la sua struttura contraddittoria”.

(H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*)

“Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*”.

(M. Heidegger, *Essere e tempo*)

Dall'attraversamento delle figure della nostra *fenomenologia dello spirito del capitalismo* ci si potrebbe con diritto attendere, a mo' di corollario, una diagnosi per il futuro, nei termini vuoi di una progettualità in nome della quale agire, vuoi di una previsione per gli sviluppi a venire. Dunque, che fare? Nel deserto in cui siamo, torna a risuonare l'interrogativo leniniano.

Fedeli alla proibizione hegeliana di anticipare con sguardo prometeico il corso degli eventi prima che la nottola di Minerva abbia spiccato il suo volo serotino, ci limiteremo a segnalare, in modo necessariamente vago e comunque sempre a giusta distanza dalla prescrizione delle “ricette per le osterie dell'avvenire”¹⁰⁹², come il compito per il futuro consista anzitutto nel “*defatalizzare*” la *morfologia dell'esistente* e, in modo complementare, nello *smascherare l'odierna ideologia dell'immodificabilità del mondo* e, in seconda battuta, nell'ininterrotto sforzo volto a *trasformare prassisticamente lo stato di cose*; e questo nella duplice consapevolezza che, con Marx, “la società non è un solido cristallo”, ma un organismo che si trasforma, e che, secondo il rilievo di Fichte, “la realtà dovrebbe essere giudicata a partire dagli ideali e modificata da coloro che sentono di esserne capaci”¹⁰⁹³. Al cospetto di un cosmo socio-politico che si presenta con i tratti opachi dell'immutabilità,

diventa possibile sostenere – variando la formula di Heidegger con registro fichtiano – che solo un Io ci può salvare, defatalizzando il Non-Io e agendo concretamente, in modo sociale e comunitario, per sottrarlo alle logiche dell'a[peiron.

L'*uscita dalla caverna* resta, come avrebbe detto Blumenberg, la “metafora assoluta” dell'*emancipazione universale*, la metafora esplosiva attorno alla quale si organizzano, prima di qualsiasi elaborazione concettuale, le aspettative fondamentali verso il significato del nostro pensiero e della nostra azione. Il *telos* del ristabilimento di un assetto autenticamente (e dunque universalmente) comunitario, che superi l'anomia individualistica e recuperi la verità della “vita etica” del mondo greco, deve tenere conto dell'eredità universalistica, sia pure astratta e reificata, posta in essere dalla prima fase di sviluppo (tetico-astratta) del capitalismo, così come della scissione classista subentrata con la seconda fase (antitetico-dialettica). Una riformulazione autenticamente universalistica del ristabilimento comunitario dovrà allora intrecciare sinteticamente i due elementi della lotta per il riconoscimento del lavoro servile e dell'elaborazione dialettica della coscienza infelice della mancata universalizzazione reale. Seguendo Bloch, occorre anzitutto acquisire coscienza del fatto che nel nostro mondo qualcosa continua a mancare e che, di conseguenza, non è possibile la riconciliazione con un cosmo che nega la “conformità al genere”, ontologicamente possibile: di qui, appunto, la necessità di una dimensione di ulteriorità nobilitante che faccia da sfondo ideale – da preconditione trascendentale alla mobilitazione antiadattiva – in nome del quale pensare, agire e trascendere (anzitutto con la mente) lo stato di cose di volta in volta additato come definitivo.

Nel nichilismo antiumanistico dispiegatosi in questa *verkehrte Welt*, sospesa in una stregoneria in forza della quale la metafisica dell'illimitatezza ha spodestato la dimensione della “giusta misura”, occorre non perdere di vista quella che resta la più grande tra le contraddizioni capitalistiche: *il creare progresso e sviluppo e, nello stesso movimento, il negarlo incessantemente per una parte dell'umanità*, costretta a vivere nella miseria e nella schiavitù salariata. Spaccato tra ricchezza e miseria, tra emancipazione e asservimento, nel quadro di un movimento contraddittorio di illimitata creazione di ricchezza fine a se stessa, il sistema globale genera esso stesso le possibilità di un suo superamento e, al contempo, lo nega continuamente, nello sviluppo parossistico di quella che, con diritto,

può essere individuata come l'altra grande contraddizione del capitale: il *carattere sociale della produzione* e la *forma privata dell'appropriazione*, più precisamente il fatto che il lavoro equivale per l'*Arbeiter* alla creazione di proprietà per il capitalista, e la proprietà equivale per il capitalista al comando dispotico sul lavoro dell'*Arbeiter*, nel quadro di un'alienazione universale che rende sempre più impercettibili le contraddizioni reali.

Di fronte a questo scenario desertificato, le “armi della critica” non devono smettere di operare. In particolare, esse non devono cessare di segnalare la contraddizione in cui siamo situati e la mèta a cui tendere, il pieno sviluppo su scala globale delle potenzialità ontologiche dell'uomo. L'esistenza di una classe planetaria di “schiavi salariati” che, nel cuore della globalizzazione alienata, sono condannati a una cronica miseria materiale e alla propria costante mercificazione (consustanziale alla logica di riproduzione del mercato), da cui non possono emanciparsi quand'anche aumenti il grado di ricchezza della società globale, continua a essere lo *scandalo* di un mondo che segna il momento di massimo sviluppo del movimento di “uscita-da-sé” dell'alienazione universale.

Impigliata nella contraddizione dell'illimitata produzione di plusvalore a spese dell'uomo e dell'ecosistema¹⁰⁹⁴, la dialettica del capitalismo genera *razionalità strumentale* e *imbarbarimento reale*, istanze di emancipazione e di deemanipolazione, di disincantamento postmoderno e di reincantamento immanente dell'economia e della merce come feticci. Questo consente di sostenere che l'attuale società di mercato è *oggettivamente scandalosa* perché fa coesistere la socialità, l'individualità e la libertà in maniere che contraddicono il loro concetto razionale e che segnano l'estraneazione del genere umano rispetto alle proprie potenzialità ontologiche. Il concetto di *socialità realizzata* implicherebbe, infatti, quel reciproco riconoscimento degli individui come *autocoscienze libere e uguali* di cui la *falsa universalizzazione* dell'egoismo posto in essere dall'insocievole socievolezza della globalizzazione è il diretto rovesciamento.

A mancare oggi sono un “macro-orizzonte” simbolico e una grammatica condivisa in grado di decifrare le contraddizioni che albergano nel reale e, insieme, di attivare una prassi comune orientata al loro togliimento, riaprendo il futuro come luogo della possibilità. Tale assenza si riverbera sulla classe degli *schiavi del salario*, che non ha coscienza di sé per motivi in parte fisiologici e in parte sistemici:

infatti, la frantumazione della “coscienza di classe” è oggi ottenuta tramite l'imposizione di una ricca gamma di dicotomie sterili e fuorvianti, come quella atei-credenti, fascisti-comunisti, autoctoni-stranieri, uomini-donne, destra-sinistra, ecc., il cui fine è l'impedimento che i conflitti assumano la forma unitaria di un solo, grande scontro anticapitalistico.

Perfino “micro-lotte” di per sé nobili, vuoi in difesa dell'acqua pubblica, vuoi per la respirabilità dell'aria, vuoi per l'eco-compatibilità con il territorio, vuoi per il riconoscimento dei diritti delle minoranze etniche e sociali, mancano di un loro comune orizzonte di senso che faccia riferimento all'unitarietà del genere umano e, di conseguenza, a un suo programma di emancipazione. D'altro canto, il dilemma che oggi si pone per chi non voglia rinunciare alla critica e allinearsi con il coro di quanti “ululano con i lupi” (*mit den Wölfen heulen*) riguarda la possibilità di una valorizzazione dei momenti emancipativi del nostro tempo (l'attenzione per le differenze, per la pluralità e per la molteplicità di stili di vita) che sappia però sottrarli allo sguardo medusizzante del capitale e all'immediata riconversione in merce che esso opera.

Nell'attuale congiuntura, non è facile trarre ispirazione dall'avvenire, denso com'è di presente: né si scorgono all'orizzonte futuri diversi, scontri reali in grado di produrli o anche solo qualche vago *signum prognosticum*. Come quello della *Dialektik der Aufklärung*, il nostro resta un messaggio nella bottiglia, affidato al moto incerto delle onde della storia: a differenza dei Francofortesi, però, la descrizione dell'incantesimo di alienazione di cui è preda il nostro mondo non sfocia nella cupa rassegnazione della sua immodificabilità, ma, al contrario, si accompagna alla messa in guardia dall'assunzione della strutturazione del reale come “cosa in sé” inconoscibile e intrasformabile, ponendosi a giusta distanza dal coro delle giustificazioni apologetiche dell'inevitabilità della produzione capitalistica.

La coscienza infelice, se non vuole cedere all'apologetica indiretta, deve sempre “incorporare” la *praxis* all'interno della teoria come sua *possibilità reale*, come luogo di inveramento della teoria stessa tramite il compito dell'attuazione dell'armonia tra soggetto e oggetto: ieri come oggi, se per il dogmatismo tale armonia deve instaurarsi nella forma di un adattamento del primo al secondo (secondo la figura, oggi dominante, della “supportazione del mondo”), per l'idealismo essa ha da dispiegarsi come conformazione dell'oggetto al soggetto, nella

forma della libera *razionalizzazione di un cosmo non ancora razionale*, affinché – come suggeriva Anders – “il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi”¹⁰⁹⁵.

L’utopismo astratto cede allora il passo all’*ontologia della speranza* della possibilità mediata con le condizioni reali. Come si è visto, non è logicamente ipotizzabile alcuno stadio ulteriore di sviluppo del capitalismo, in quanto esso corrisponde già al proprio *Begriff*. “Non essendo dalla natura concesso alle mondane cose il fermarsi”¹⁰⁹⁶, come già sapeva Machiavelli, il compimento di una forma storica corrisponde a quello del trapasso a una nuova e più alta figura, virtualmente già ospitata nelle sue strutture come possibilità reale da tradursi in atto. A giusta distanza tanto dalle istanze chimeriche dell’“anima bella” che pretende, in modo astratto, di adattare titanicamente il mondo al suo ideale, quanto dal rassegnato fatalismo di chi aderisce al credo dell’eterna intrascendibilità del proprio mondo, il pensiero dialettico fa brillare la *docta spes* di un futuro diverso e risveglia l’azione in vista di quell’avvenire mediato con le possibilità reali. Il suo obiettivo, apparentemente chimérico, coincide con la semplicità che è difficile a farsi, restituendo alla storia quello che Musil definiva *Möglichkeitssinn*, il “senso della possibilità”¹⁰⁹⁷.

D’altro canto, la struttura dell’essere non è ontologicamente definibile nella sua immediata staticità e nella cristallizzazione dei dati di fatto – come vorrebbe la teologia scienziata –, ma il vero, vitale essere è il *non-essere-ancora*, la sporgenza su uno stato di cose che ancora non c’è ma verso cui “preme” lo sviluppo stesso che ritma le cose e che, per tradursi in atto, necessita della prassi umana. Secondo la splendida immagine di *L’Être et le néant*¹⁰⁹⁸, il quarto di luna è in sé perfetto, e se alla coscienza umana appare mancante è perché essa lo raffronta con la circolarità della luna piena, con la possibilità reale dell’essere-altrimenti rispetto alla datità: fuor di metafora, la luna piena è l’idea della struttura coscienziale trascendentale dell’uomo, che, hegelianamente, può riconoscere nella temporalità storica la presenza di “ciò che è ed è eternamente” e, pertanto, illuminare razionalmente il presente storico individuando gli elementi permanenti che esso ha in comune con il passato e gli elementi specifici e differenziali che lo contraddistinguono.

La realizzazione storica delle potenzialità ontologiche dell’uomo come *Gemeinwesen* resta non soltanto la difficile mèta dell’agire dell’uomo nella storia, ma anche il principale parametro per giudicare

un tempo in cui il genere umano non ha ancora appreso a “camminare eretto”. L’*idealismo*, di cui non possiamo non dirci eredi, con la sua unione dinamica del piano ontologico e di quello temporale, coincide con il processo di autocoscienza dell’essere storico-sociale che acquisisce consapevolezza della propria natura e delle proprie potenzialità ontologiche solo tramite il suo movimento di sviluppo, anche nel momento in cui esso si è spinto al grado massimo dell’alienazione: ancora una volta, il “concetto” non è la corretta corrispondenza della mente e dell’oggetto dato, ma la progressiva acquisizione dell’autocoscienza da parte del soggetto sociale.

In quanto “essente-secondo-possibilità” (τὸ δυνάμει ὄν, secondo la grammatica aristotelica), l’uomo può, lungo l’asse mobile della storia, realizzare le proprie potenzialità ontologiche o precipitare nell’alienazione, permanere in essa o disalienarsi. Sia pure manipolato, portato all’oblio dell’essere sociale, al nichilismo, e ridotto ad atomo egoistico, l’individuo costituisce pur sempre la cellula di resistenza per modulare una strategia di reazione: con le parole di *Sein und Zeit* (§ 27), “il singolo Esserci è *disperso* nel Si e deve, prima di tutto, trovare se stesso”¹⁰⁹⁹. Per quanto capillare, totalitario e flessibile, l’esercizio del potere non potrà mai neutralizzare *del tutto* la potenzialità ontologica dell’uomo, e dunque la sua possibilità reale di essere altrimenti. Lo sapeva Spinoza: “nessuno potrà mai trasferire ad altri il proprio potere né di conseguenza il proprio diritto fino al punto di cessare di essere uomo; e nemmeno si darà un potere così assoluto che possa fare tutto ciò che vuole”¹¹⁰⁰.

Il passaggio dalle angustie dell’immane potenza del negativo è la condizione perché possa stabilirsi, su basi realmente universali, un cosmopolitismo comunitario sottratto alle contraddizioni del capitale e, al tempo stesso, erede del movimento di universalizzazione da esso posto in essere sia pure nella forma alienata della globalizzazione degli egoismi¹¹⁰¹. Grazie all’universalizzazione che ha dispiegato, sia pure in forma alienata, “la genesi economica del mercato mondiale può diventare la possibilità ontologica della genericità sociale unificata”¹¹⁰², dell’universalizzazione reale di un cosmo nuovamente basato sul μέτρον, in cui l’essere umano e i suoi bisogni tornino a essere il *telos* della produzione, rendendo possibile quell’“essere-per-sé” reale dell’umanità in cui consiste la conformità al genere.

Fondato su un concetto ristretto ed elitario di uomo, l’*universalismo particolare* del mondo greco può così sfociare, dopo il transito per il

negativo dell'universalizzazione dell'alienazione, in un *universalismo reale*, finalmente in grado di configurare un comunitarismo su scala globale, realizzando, secondo la *Krisis* husserliana, "quel *telos* che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca, e che consiste nella volontà di essere un'umanità fondata sulla ragione filosofica"¹¹⁰³. Di qui l'esigenza, oggi, di una *concezione comunitaria dell'etica universalistica*, che, nel superare l'odierno aggregato atomistico alienato, si lasci alle spalle senza alcun rimpianto, come episodi compiuti e puramente storici, sia il livellamento sociale dei comunismi reali (il collettivismo è solo l'individualismo posto al livello della totalità), sia i profili gerarchici delle destre ottocentesche e novecentesche. Occorre ripartire da un *universalismo cosmopolitico delle differenze*, ossia da un'etica universale, comunitaria e anticapitalistica, rispettosa delle differenze e del *valore assoluto dell'individuo inserito nella comunità*.

L'ideale – mediato con le possibilità reali – di un'umanità comunitaria e non disciplinata capitalisticamente resta un irrinunciabile universale di riferimento comparativo e teleologico, fonte della passione durevole dell'anticapitalismo. Né si tratta, del resto, di una timida proposta di emendamento del codice ultraindividualistico dominante¹¹⁰⁴, secondo le declinazioni del comunitarismo oggi in voga, da Taylor a MacIntyre, né, tanto meno, di un invito a essere soggettivamente più altruisti o un richiamo all'attenzione per il cosiddetto "Altro" (rivolgersi alla produzione capitalistica nella sua forma globalizzata e chiederle di moderarsi equivale, infatti, a rivolgersi alla fotosintesi clorofilliana o alla deriva dei continenti): quella che perseguiamo è, invece, un'unione inscindibile di teoria e prassi in vista di un *modo di produzione comunitario alternativo al capitalismo non meno che ai comunismi realmente esistenti*.

La *ridialettizzazione dello speculativo*, ossia la riapertura di un *momento dialettico nel capitalismo speculativo* può attuarsi solamente tramite un ristabilimento del sapere filosofico dell'idealismo, che metta in discussione la sovranità monoteistica della produzione globale conoscendola e valutandola e, insieme, riproponga il carattere fondazionale del sapere filosofico, la sua capacità di proporre fondamenti "altri" e di attivare la prassi trasformatrice. In questo senso, il *Weltbegriff* hegeliano non è che la rideclinazione moderna del *σωκρατικός λόγος*, del "con-filosofare" virtualmente rivolto a ogni uomo che intenda partecipare al dialogo nello spazio comune

dell'ἀγορά.

Una simile prospettiva, nell'odierno deserto postmoderno, non può che “pro-vocare”, ossia “chiamarci fuori” impedendoci di nasconderci dietro lo sterile assolutismo dell'avalutatività e imponendoci di “uscire allo scoperto” a prendere apertamente posizione sul nostro tempo. La filosofia diventa allora il luogo del *rischio assoluto*: infatti, essa è il luogo della possibile resistenza al nichilismo e, insieme, della sua eventuale legittimazione in stile postmoderno. Secondo i versi di Hölderlin, “dove è il pericolo, cresce anche ciò che salva”¹¹⁰⁵. Nell'epoca in cui Dio è morto, la rassegnazione del disincanto è alla portata di tutti: ci vuole molto più coraggio per credere ancora di poter costruire nell'azzurro.

880 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 109-117; C. Leys, *Total Capitalism: Market Politics, Market State*, Merlin Press, London 2007.

881 D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, cit., pp. 25 ss. Cfr. anche C. Harman, *Zombie Capitalism: Global Crisis and the Relevance of Marx*, Bookmarks, London 2009.

882 Cfr. R.B. Reich, *Supercapitalism. The Transformation of Business, Democracy, and Everyday Life*, 2007; tr. it. a cura di T. Fazi, *Supercapitalismo: come cambia l'economia mondiale e i rischi per la democrazia*, Fazi, Roma 2008.

883 Così, in forma parossistica, in F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992; tr. it. a cura di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

884 Così lo definisce C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 119-128.

885 “Als hätte sie Lieb im Leibe”: J.W. Goethe, *Faust*, I, v. 2126.

886 Cfr. G. Liodakis, *Totalitarian Capitalism and Beyond*, Ashgate, Burlington 2010, pp. 19-54; P. Graham, *Hypercapitalism. New Media, Language and Social Perception of Value*, Lang, New York 2006.

887 K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., I, p. 467.

888 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 109-117; W.F. Haug, *Kritik der Warenästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.

889 T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 48. Cfr. P. Nolan, *Capitalism and Freedom. The Contradictory Character of Globalisation*, Anthem, London 2008, pp. 43-144.

890 Cfr. P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, 2005; tr. it. a cura di S. Rodeschini, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006.

891 G. Becker, *Human Capital*, 1964; tr. it. *Il capitale umano*, Laterza, Roma 2008, in particolare pp. 3-31, 313-315.

892 Cfr. G. Ricoveri, *Beni comuni vs merci*, Jaca Book, Milano 2010; Id., *Beni comuni fra tradizione e futuro*, EMI, Milano 2005.

893 Si vedano i lavori di Kevin Bales, *Understanding Global Slavery: a Reader*, University of California Press, Berkeley 2005; Id., *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, 1999; tr. it. a cura di M. Nadotti, *I nuovi schiavi. La merce umana nell'economia globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

894 Cfr. A. Schizzerotto (a cura di), *Vite ineguali*, Il Mulino, Bologna 2002, soprattutto pp. 353-376.

895 Si veda Z. Bauman, *Memories of Class. The Pre-history and After-life of Class*, 1982; tr. it. a cura di A. Salsano, *Memorie di classe: preistoria e sopravvivenza di un concetto*, Einaudi, Torino 1987, pp. 130-146.

896 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., p. 112; L.J. Kaplan, *Cultures of Fetishism*, 2006; tr. it. *Falsi idoli. Le culture del feticismo*, Erickson, Trento 2008, pp. 127-144; R. Miklitsch, *From Hegel to Madonna. Towards a General Economy of “Commodity Fetishism”*, State of New York University Press, Albany 1998; A. Micocci, *The Metaphysics of Capitalism*, Lexington Books, Lanham 2009.

897 Cfr. Z. Bauman, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, 1987; tr. it. a cura di G. Franzinetti, *La decadenza degli intellettuali: da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 1992. Sulla genesi della figura dell'intellettuale, cfr. L. Bodin, *Les intellectuel*, PUF, Paris 1962. Si veda poi E.W. Said, *Representations Of The Intellectual*, 1994; tr. it. a cura di M. Gregorio, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995.

898 Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematicization of Parrhesia*, 1985; tr. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996. Cfr. inoltre A. Tagliapietra, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, cit., pp. 38 ss.

899 Tacito, *Annales*, I, 7.

900 Cfr. C. Preve, *L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica*, cit., pp. 32 ss.; M. Flores – A. De Bernardi, *Il Sessantotto*, Il Mulino, Bologna 2002; P. Ortoleva, *Saggio sui movimenti del '68 in Europa e in America*, Editori Riuniti,

Roma 1988.

901 Cfr. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris 1973, p. 76.

902 Cfr. C. Preve, *L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica*, cit., pp. 16 ss.

903 Cfr. Id., *Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo*, Vangelista, Milano 1992, pp. 82 ss.; Id., *L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo*, Vangelista, Milano 1992, pp. 215-216. "Mai previsioni più insensate di quelle di Marx furono formulate intorno ai destini della 'classe operaia'" (L. Canfora, *Marx vive a Calcutta*, Dedalo, Bari 1992, p. 37).

904 M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, 1947; tr. it. a cura di E. Vaccari Spagnol, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 2000, pp. 129-130.

905 Cfr. T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., pp. 33 ss.

906 Nel loro *Le nouvel esprit du capitalisme*, Boltanski e Chiapello individuano tre età del capitalismo: 1) la prima va dal XVIII secolo agli anni Trenta del XX secolo ed è quella dell'impresa patrimoniale e familiare; 2) la seconda, a partire dagli anni Trenta del XX secolo, è l'età del compromesso fordista, in cui il proletariato si integra nel sistema e perde ogni istanza oppositiva, in cambio di un flusso stabile e garantito di servizi sociali che possano propiziare l'accesso alla classe media. 3) La terza età è quella del "nuovo spirito" del capitalismo, con crescita esponenziale del peso dei mercati finanziari e la fine dell'alleanza tra "critica sociale" e "critica artistica".

907 È questa la tesi al centro dei lavori di Fredric Jameson, in particolare di *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, 1984; tr. it. a cura di S. Velotti, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989.

908 Secondo la profetica diagnosi di Augusto Del Noce (*Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Il Mulino, Bologna 1963), la logica dello sviluppo dello storicismo marxista è quella del suo progressivo riassorbimento in una concezione nichilistica dei valori ultracapitalistici. Sul nichilismo insito nel marxismo novecentesco, cfr. anche C. Preve, *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo*, Vangelista, Milano 1991.

909 Cfr. Id., *Il ritorno del clero. La questione degli intellettuali oggi*, C.R.T., Pistoia 1999, pp. 20 ss. Sulla flessibilità come tratto dominante dell'odierno assetto globale, cfr. R. Sennett, *The Corrosion of Character: the Personal Consequences of Work in New Capitalism*, 1998; tr. it. a cura di M. Savosan, *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999.

910 Si veda S. Lash – J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, Polity Press, Cambridge 1987; S. Lash, *Sociology of Postmodernism*, 1990; tr. it. *Modernismo e postmodernismo: i mutamenti culturali delle società complesse*, Armando, Roma 2000.

911 Si veda G. Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, 2006; tr. it. a cura di D. Damiani, *Una felicità paradossale: sulla società dell'iperconsumo*, Cortina, Milano 2007; J. Baudrillard, *La société de consommation, ses mythes et ses structures*, 1970; tr. it. a cura di G. Gozzi, *La società dei consumi: i suoi miti e le sue strutture*, Il Mulino, Bologna 1976; G. Vaccaro, *Per la critica della società della merce*, Mimesis, Milano 2007.

912 A queste pratiche di "autoscolpimento" Sloterdijk ha attribuito il nome di "antropotecniche": cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, 2009; tr. it. a cura di P. Peticari, *Devi cambiare la tua vita*, Cortina, Milano 2010.

913 Cfr. D. Gallo Lassere, *Lo statuto della critica. Per una ricostruzione filosofica dell'ultimo quarantennio*, in "Koiné", 2011, pp. 73-93; M. Marzano, *Estensione del dominio della manipolazione. Dalla azienda alla vita privata*, Mondadori, Milano 2009.

914 "Questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità mai raggiunto prima": M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1920; tr. it. a cura di P. Burrelli, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991, p. 240.

915 Cfr. C. Preve – M. Bontempelli, *Gesù: uomo nella storia, Dio nel pensiero*, cit., pp. 286-291.

916 Cfr. M. Kundera, *La lenteur*, 1995; tr. it. a cura di E. Marchi, *La lentezza*, Adelphi, Milano 1995, pp. 25-29.

917 Cfr. P. Bourdieu, *Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe*, 1971; tr. it. a cura di D. Ambrosino, *Campo del potere e campo intellettuale*, Lerici, Cosenza 1978; Id., *La responsabilità degli intellettuali*, Laterza, Roma-Bari 1991.

918 Cfr. G. Fabris, *Il nuovo consumatore: verso il postmoderno*, Angeli, Milano 2003; Id., *Consumatore e mercato. Le nuove regole*, Sperling & Kupfer, Milano 1995; M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, 1991; tr. it. a cura di V. Kay, *Cultura del consumo e postmodernismo*, Seam, Roma 1994.

919 La sostituzione del rivoluzionario con il dissidente dà luogo a quel piano inclinato che porta all'odierna condizione paradossale in cui il diritto allo spinello viene concepito come più importante ed emancipativo di ogni presa di posizione contro gli stermini coloniali o contro le guerre presentate ipocritamente come "missioni di pace". Cfr. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 238-240.

920 P. Pasolini, *Sfida ai dirigenti della televisione*, in "Il Corriere della Sera", 9 dicembre 1973; ora con il titolo *Acculturazione e acculturazione*, in Id., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975, pp. 22-25.

921 *Ibidem*. Cfr. G. Sapelli, *Modernizzazione senza sviluppo: il capitalismo secondo Pasolini*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

922 Cfr. G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, 1983; tr. it. a cura di A. Ferrari, *L'era del vuoto: saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano 1995.

923 Cfr. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 1990, pp. 20 ss. Castoriadis individua nella depolitizzazione, nella privatizzazione e nell'individualismo le tre tendenze fondamentali dell'epoca schiusasi con il '68.

924 Questo punto è stato sottolineato da Z. Bauman, *Consuming Life*, 2007; tr. it. a cura di M. Cupellaro, *Consumo, dunque*

- sono, Laterza, Roma-Bari 20093; Id., *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, 2008; tr. it. a cura di F. Galimberti, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- 925 Cfr. C. Preve, *I secoli difficili. Introduzione al pensiero filosofico dell'Ottocento e del Novecento*, C.R.T., Pistoia 1999, pp. 157 ss.
- 926 Id. – E. Orso, *Nuovi signori e nuovi sudditi*, Petite Plaisance, Pistoia 2010, pp. 36-37.
- 927 Al di là della *Kehre*, è possibile rintracciare nel *Denkweg* heideggeriano un unitario coefficiente espressivo nella critica dell'*alienazione del mondo della Tecnica*, analizzata dapprima sul piano esistenziale come *Uneigentlichkeit* e successivamente come "impianto" anonimo. Cfr. B. Romano, *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Giuffrè, Milano 1969.
- 928 D. Riesman, *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, 1950; tr. it. a cura di M.W. Battacchi, *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 1956.
- 929 D. Defoe, *Serious Reflections During the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe: With his Vision of Angelick World*, 1720; tr. it. (parziale) a cura di G. Sertoli, *Serie riflessioni nel corso della vita e delle sorprendenti avventure di Robinson Crusoe*, in Id., *Le avventure di Robinson Crusoe, seguite da Le ulteriori avventure e Serie riflessioni*, Einaudi, Torino 1998, pp. 557-559.
- 930 M. Foucault, *Les mots et les choses*, 1966; tr. it. a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 19703, p. 414.
- 931 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 159 ss.; M. Sorice, *Logiche dell'illogico: introduzione alle teorie del consumo*, SEAM, Roma 1995; C. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, 1987; tr. it. *L'etica romantica e lo spirito del consumismo moderno*, Lavoro, Roma 1992.
- 932 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 162-167.
- 933 Ivi, p. 163.
- 934 Platone, *Leggi*, 773 E, cit., p. 1581.
- 935 "La manipolazione divenuta universale mira, non senza successo, a dirigere assai largamente tutti i bisogni degli uomini, ma prima di tutto il modo di soddisfarli. Questo dominio si presenta, tuttavia, come se l'essere umano, nel momento in cui si assoggetta senza resistenze ai poteri della manipolazione, proprio in questo e attraverso questo esprimesse la sua vera individualità": G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 320.
- 936 Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885; tr. it. a cura di S. Giametta, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 2010, pp. 233-237.
- 937 Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, cit., p. 17.
- 938 Cfr. A. Tagliapietra, *L'ultima delle dieci parole ovvero non desiderare*, cit., p. 84.
- 939 Cfr. C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma 2005, pp. 217-222.
- 940 Deleuze e Guattari prospettano una strategia di liberazione dei flussi di desiderio, nella convinzione che l'uomo non sia che una *machine désirante*, accettando integralmente, di fatto, la logica del desiderio illimitato e antiautoritario propria della fase speculativa. Cfr. AA.VV., *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris 2004; D. Jain, *Deleuze and Marx*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.
- 941 K. Marx, *Miseria della filosofia*, cit., p. 103.
- 942 Cfr. F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, 2003; tr. it. a cura di A. Buttitta, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo 2007, pp. 151 ss.; A. Tagliapietra, *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 174.
- 943 È stato soprattutto Fromm a mostrare come il capitalismo ponga gli individui nella condizione del "prigioniero che ama la sua cella perché non gli viene concesso altro da amare": E. Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, 1932; tr. it. *Metodo e funzione di una psicologia analitica sociale*, in Id., *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1971, p. 180.
- 944 Platone, *Repubblica*, 516 E – 517 A, cit., p. 743.
- 945 Cfr. M. Augé, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, 1992; tr. it. a cura di D. Rolland, *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano 1993.
- 946 Sul tema della "liquidità" della società postmoderna, cfr. Z. Bauman, *Postmodernity and Its Discontents*, 1997; tr. it. a cura di V. Verdiani, *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002; Id., *Liquid Modernity*, 2000; tr. it. a cura di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 200814.
- 947 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784; tr. it. a cura di N. Merker, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 19973, p. 52.
- 948 Cfr. F. Hartog, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, cit., pp. 151 ss.; M. Augé, *Où est passé l'avenir?*, 2008; tr. it. a cura di G. Longomarsino, *Che fine ha fatto il futuro?*, Eleuthera, Milano 2009, pp. 11 ss.
- 949 Cfr. P. Bourdieu, *Le précarité est aujourd'hui partout*, 1997, in Id., *Contrefeux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, 1998; tr. it. a cura di S. Mazzoni, *Oggi la precarietà è dappertutto*, in Id., *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, Reser, Milano 1999.
- 950 Z. Bauman, *Vite di corsa*, cit., p. 79.
- 951 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956-1961; tr. it. a cura di C. Preve, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, 2 voll., I, p. 50. Cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione: tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- 952 Cfr. M. Benasayag – G. Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, 2003; tr. it. a cura di E. Missana, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004.

- 953 Cfr. G. Bronzini et alii, *Gli insubordinati: viaggio nella metropoli del lavoro precario*, Manifestolibri, Roma 2002; L. Gallino, *Il lavoro non è una merce: contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- 954 Cfr. Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, cit., pp. 60 ss.; Id., *L'etica in un mondo di consumatori*, cit., pp. 136-161. Cfr. inoltre L. Minestrone, *Comprendere il consumo. Società e cultura dai classici al postmoderno*, Angeli, Milano 2006.
- 955 Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, cit., p. 59.
- 956 Cfr. P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, 2001; tr. it. a cura di A. Calligaris, *Non siamo ancora stati salvati: saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, pp. 239-266.
- 957 G. Debord, *La Société du spectacle*, 1967; tr. it. a cura di C. Freccero, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 1997, p. 42. Si veda anche V. Codeletti, *Consumo e comunicazione. Mercati, messaggi e pubblicità nelle società contemporanee*, Angeli, Milano 1989; Id., *I consumatori. Storia, tendenze, modelli*, Angeli, Milano 1992; Id., *Lo spettacolo della merce. I luoghi del consumo dai passages a Disney World*, Bompiani, Milano 2000.
- 958 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 164.
- 959 G. Simmel, *Die Mode*, 1911; tr. it. a cura di L. Perucchi, *La moda*, SE, Milano 1996, p. 19.
- 960 T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 153. Cfr. anche G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 185: "l'attuale capitalismo manipolato, con i suoi interventi 'regolati' sul mercato dei consumi e dei servizi, con i suoi mass-media, agisce nel senso di restringere la possibilità di decisioni veramente personali (proprio mediante l'apparenza propagandata del loro massimo dispiegamento)".
- 961 K. Gottschall – H. Wolf, *Introduction: Work Unbound*, in "Critical Sociology", n. 33 (2007), pp. 11-18. Si veda inoltre M.A. Toscano, *Homo instabilis. Sociologia della precarietà*, Jaca Book, Milano 2007; R. Lanzara, *Le strategie di flessibilità produttiva*, Giappichelli, Torino 1998.
- 962 B. Brecht, *Flüchtlings-gespräche*, 1940, in Id., *Prosa*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, II, p. 215.
- 963 Cfr. D. Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, 1960; tr. it. a cura di S. D'Amico, *La fine dell'ideologia: il declino delle idee politiche dagli anni Cinquanta a oggi*, SugarCO, Milano 1991.
- 964 "Definisco il postmodernismo come incredulità verso le metanarrazioni": J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1979; tr. it. a cura di C. Formenti, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 7.
- 965 Sul concetto di "ideologia" si veda T. Eagleton, *Ideology. An Introduction*, 1991; tr. it. a cura di S. Negrini, *Che cos'è l'ideologia*, Il Saggiatore, Milano 1993; F. Rossi-Landi, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma 2005; W.F. Haug, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Argument, Hamburg 1993.
- 966 In alcuni dei suoi scritti raccolti nei volumi *Contre-feux* e *Contre-feux 2*, Bourdieu mostra come il termine "globalizzazione" sia uno "pseudocconcetto allo stesso tempo descrittivo e prescrittivo" (Id., *Contre-feux 2*, Liber, Paris 2001, p. 95): da una parte, esso indica infatti "l'unificazione del campo economico mondiale" (*ibidem*), pretendendo di descrivere un fenomeno; dall'altra, esso gioca un ruolo "performativo" (*ibidem*), alludendo a "una politica economica mirante a unificare il campo economico attraverso una serie di misure giuridiche e politiche volte ad abbattere tutti i limiti che tale unificazione si trova di fronte, tutti gli ostacoli a questa estensione, che per lo più sono legati alla esistenza dello Stato nazione" (*ibidem*).
- 967 Si veda R. Conquest, *Reflections on a Ravaged Century*, 1999; tr. it. a cura di L. Vanni, *Il secolo delle idee assassine*, Mondadori, Milano 2001.
- 968 "Non esistono fatti, ma solo interpretazioni": F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, § 481, cit., p. 271.
- 969 F. Jameson, *Il desiderio chiamato Utopia*, cit., pp. 10-11.
- 970 Si veda A. Monchietto, *Per una filosofia della potenzialità ontologica*, Petite Plaisance, Pistoia 2011.
- 971 O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, p. 13.
- 972 Marx ed Engels diventano così strumenti impiegati dal loro avversario storico, secondo la logica smascherata da Benjamin: "anche i morti non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince. E questo nemico non ha smesso di vincere" (W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1940; tr. it. a cura di R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 78).
- 973 T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 248.
- 974 M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 132.
- 975 T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 38.
- 976 Cfr. C. Preve, *Il popolo al potere: il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici*, Arianna, Bologna 2006, pp. 23 ss.; L. Canfora, *La democrazia: storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004. Per un'analisi della semantica politica odierna, si veda D. Losurdo, *Il linguaggio dell'impero: lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- 977 Cfr. C. Preve, *Il popolo al potere: il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici*, cit., pp. 25 ss. Così viene intesa la democrazia dalla maggior parte dei suoi più recenti teorici: cfr. ad esempio G. Sartori, *La democrazia in trenta lezioni*, Mondadori, Milano 2009; Id., *Democrazia: cosa è*, Rizzoli, Milano 2007; N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1995; G. Zagrebelsky, *Imparare democrazia*, Einaudi, 2007.
- 978 Cfr. C. Preve, *Le stagioni del nichilismo. Un'analisi filosofica ed una prognosi storica*, C.R.T., Pistoia 1998, pp. 15 ss.
- 979 Cfr. C. Crouch, *Post Democracy*, 2004; tr. it. a cura di C. Paternò, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- 980 Cfr. M. Del Pero, *Gli Stati Uniti e il mondo, 1776-2011*, Laterza, Roma-Bari 2008; C. Preve, *L'ideocrazia imperiale americana*, Settimo Sigillo, Roma 2004; G. Marramao, *Passaggio a occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; F. Romero, *L'impero americano. Gli USA potenza mondiale*, Giunti, Firenze 1996; D. Zolo, *I*

signori della pace. *Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma 1998; J. Baudrillard, *Amerique*, 1986; tr. it. a cura di L. Guarino, *America*, SE, Milano 2000, pp. 117-129.

981 Sulla vocazione messianica degli Stati Uniti, cfr. A. Stephanson, *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right*, 1995; tr. it. a cura di U. Mangialaio, *Destino manifesto: l'espansionismo americano e l'impero del bene*, Feltrinelli, Milano 2004.

982 "America stands alone as the world's indispensable nation": B. Clinton, discorso del 20 gennaio 1997, in *The Inaugural Addresses of the Presidents of the United States 1789-2009*, Crown, New York 2010, p. 400.

983 Per una riflessione sulla natura degli imperi, si veda H. Münkler, *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, 2005; tr. it. a cura di C. Sandrelli, *Imperi: il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti*, Il Mulino, Bologna 2008.

984 Impieghiamo qui l'espressione di S. Latouche, *Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, 1989; tr. it. *L'occidentalizzazione del mondo: saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

985 Sull'odierna retorica dei diritti umani "a corrente alternata" (C. Preve, *L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica*, cit., p. 31), che legittima gli interventi militari imperialistici, cfr. S. Žižek, *Against Human Rights*, 2005; tr. it. a cura di D. Cantone, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano 2006.

986 G.W.F. Hegel, *Filosofia della storia universale: secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, a cura di S. Della Valle, Einaudi, Torino 2001, p. 415.

987 I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 1795; tr. it. *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 185.

988 *Ibidem*. Cfr. A. Trucchio (a cura di), *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza a partire da Kant*, Mimesis, Milano 2011.

989 Tacito, *Agricola*, 30.

990 Cfr. C. Preve, *Del buon uso dell'universalismo: elementi di filosofia politica per il XXI secolo*, Settimo Sigillo, Roma 2005; Id., *La quarta guerra mondiale*. Edizioni All'Insegna del Veltro, Parma 2008.

991 I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 185-186.

992 Rimandiamo al nostro *Quale comune? Per una critica del marxismo deleuziano di Toni Negri*, in "Koinè", 2011, pp. 55-71.

993 Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, cit., p. 139. Cfr. A. Martone, *Le radici della disuguaglianza. La potenza dei moderni*, Mimesis, Milano 2011.

994 Cfr. C. Preve, *Il bombardamento etico*, cit., p. 39 ss.

995 Cfr. Id., *Destra e sinistra: la natura inservibile di due categorie tradizionali*, C.R.T., Pistoia 1998, pp. 36 ss.; Id., *Il popolo al potere: il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici*, cit., pp. 27 ss.

996 Cfr. N. Chomsky, *Rogue States. The Rule of Force in World Affairs*, 2000; tr. it. a cura di S. Vaccaro, *Egemonia americana e stati fuorilegge*, Dedalo, Bari 2001. Si veda inoltre J. Derrida, *Voyous*, 2003; tr. it. a cura di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Cortina, Milano 2003.

997 Cfr. C. Preve, *L'ideocrazia imperiale americana*, cit., pp. 57 ss.; M. Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, L'Age d'Homme, Lausanne 1990, pp. 25-66. Ad avviso di Henry, l'universalismo astratto e anti-individualistico del comunismo novecentesco si sarebbe capovolto, nel 1989, in individualismo sfrenato e anticomunitario.

998 Cfr. A. Wiewiora, *L'Ere du témoin*, 1998; tr. it. a cura di V. Sossi, *L'era del testimone*, Cortina, Milano 1999.

999 Si veda M. Cruz, *La memoria si dice in molti modi. La priorità della politica sulla storia*, Mimesis, Milano 2010. Cfr. inoltre E. Traverso, *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Ombre Corte, Verona 2006.

1000 Cfr. C. Preve, *Del buon uso dell'universalismo: elementi di filosofia politica per il XXI secolo*, cit., pp. 21-31.

1001 Cfr. D. Fennell, *The Post-Western Condition. Between Chaos and Civilisation*, Minerva Press, London 1999. Si veda anche D. Zolo, *La giustizia dei vincitori: da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006.

1002 Secondo Anders, con la bomba atomica si è prodotta per la prima volta la possibilità tecnica della fine del mondo e, secondo l'assunto andersiano, *cio che è fatibile, sarà prima o poi fatto*. Di qui la nostra condizione esistenziale odierna, che Anders tratteggia nei termini di un "esser-ci-ancora-appena" (cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., II, pp. 11 ss).

1003 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, cit., p. 7.

1004 Cfr. C. Preve, *Le stagioni del nichilismo. Un'analisi filosofica ed una prognosi storica*, cit., pp. 30-33.

1005 Intervista a J.-F. Lyotard, su *L'unità*, 14 novembre 1994.

1006 U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Modern*, 1986; tr. it. a cura di W. Privitera, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000, p. 197.

1007 Cfr. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Bände, 1983; tr. it. a cura di M. Perniola, *Critica della ragione cinica*, Garzanti, Milano 1992, I, pp. 35 ss.

1008 Cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, cit., pp. 80 ss.; C. Preve, *Il tempo della ricerca: saggio sul moderno il post-moderno e la fine della storia*, Vangelista, Milano 1993, pp. 149-165; Id., *Le stagioni del nichilismo. Un'analisi filosofica ed una prognosi storica*, cit., pp. 33 ss.

1009 M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 136. Cfr. anche la ripresa ironica di P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati: saggi dopo Heidegger*, cit., p. 59: "il tardo annuncio di Heidegger che solo un dio ci potrebbe salvare, rende ancora una volta più chiaro che, per lui, neanche in seguito l'uomo entra in questione come il soggetto della svolta".

1010 Cfr. J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance, 1982-1985*, 1986; tr. it. *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 28-29.

- 1011 Cfr. C. Preve, *I secoli difficili. Introduzione al pensiero filosofico dell'Ottocento e del Novecento*, cit., pp. 155 ss; M. Franchi, *Il senso del consumo*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 40-42.
- 1012 "Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde": F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, 1888; tr. it. a cura di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1992, pp. 46-47.
- 1013 Cfr. L. Boltanski – E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, cit., p. 150. Cfr. inoltre S. Lash – J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, cit., pp. 285-313.
- 1014 Cfr. T. Eagleton, *After Theory*, Basic Books, New York 2003; Id., *The Illusions of Postmodernism*, 1996; tr. it. *Le illusioni del postmodernismo*, Editori Riuniti, Roma 1998; G. Nectarios – G. Limnatis – L. Pastore (a cura di), *Prospettive sul postmoderno*, Mimesis, Milano 2005, 2 voll.
- 1015 Harvey parla di "compressione spazio-temporale": cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, cit., pp. 296 ss.
- 1016 Si veda J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze*, 1988; tr. it. a cura di M. Calloni, *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- 1017 Cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1917-1919; tr. it. a cura di P. Volonté, *La scienza come professione*, Bompiani, Milano 2008, pp. 87 ss.
- 1018 Ivi, p. 131.
- 1019 Ivi, p. 125.
- 1020 Cfr. J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, cit., pp. 27 ss.
- 1021 T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 155.
- 1022 P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, cit., p. 36.
- 1023 K. Kosík, *Dialettica del concreto*, cit., p. 59. "La totalità senza contraddizioni è vuota e inerte, le contraddizioni al di fuori della totalità sono formali e arbitrarie" (p. 61).
- 1024 Cfr. C. Preve, *Il popolo al potere*, cit., pp. 154-162. Cfr. inoltre A. Bihl, *La novlangue néolibérale*, Page Deux, Lausanne 2007.
- 1025 Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 1953, § 133; tr. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983, p. 71.
- 1026 Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, 1931; tr. it. a cura di R. Pasquinelli, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in AA.VV., *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969, p. 531.
- 1027 Cfr. K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958; tr. it. a cura di L. Quattrocchi, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 297.
- 1028 Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., pp. 5-27.
- 1029 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 559.
- 1030 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 326.
- 1031 Cfr. M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 25.
- 1032 Cfr. B. Brecht, *Leben des Galilei*, 1938-1939, 1956; tr. it. a cura di E. Castellani, *Vita di Galileo*, Einaudi, Torino 1963.
- 1033 E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, p. 11.
- 1034 M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, VII, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 133. Cfr. G. Bertolotti, *Come far risalire i fiumi alla sorgente. Heidegger e la scienza*, Mimesis, Milano 2006.
- 1035 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 26.
- 1036 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, cit., p. 35.
- 1037 M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 74.
- 1038 Cfr. S. Balassone, *La TV nel Mercato Globale*, Meltemi, Roma 2000; G. Sartori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- 1039 Del resto, già la scelta del settore di analisi (con la necessaria esclusione di altri settori), come pure la decisione di non valutare (e dunque di accettare) la realtà, sono tutt'altro che asettici. Cfr. K.O. Apel – M. Kettner (a cura di), *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften*, Campus, Frankfurt a.M. 1994.
- 1040 "Con riguardo alla storia della filosofia, un postulato è l'imparzialità. Chi insegna storia della filosofia non dovrebbe propriamente professare nessun sistema filosofico, altrimenti sarebbe unilaterale; la filosofia è considerata come qualcosa d'esteriore al suo spirito; sennòché, ciò che si chiama 'imparzialità' è la prospettiva secondo la quale ci si comporta, rispetto alla filosofia, in modo insulso, senza porsi in relazione con il proprio spirito. Tennemann si dà aria d'imparzialità e tuttavia egli, meglio considerato, si muove interamente nell'ambito della filosofia kantiana, il cui principio fondamentale è che non si può conoscere ciò che è vero. Tuttavia il filosofare sarebbe davvero una faccenda misera se si sapesse dall'inizio che ci si dedica solo a ricerche senza esito. Tennemann magnifica le diverse filosofie che scendono nel profondo dello spirito, ma le biasima anche, soprattutto per il fatto che la verità non può esser conosciuta, insomma le biasima perché fanno filosofia. L'imparzialità si risolve allora nel fatto che non si prende partito per idee e concetti, per lo spirito pensante. Sennòché, è necessario prender partito per lo spirito pensante, per le idee, se davvero si vuole studiare filosofia" (G.W.F. Hegel, *Introduzione alle Lezioni sulla storia della filosofia*, edizione a cura di R. Bordoli, cit., pp. 22-23).
- 1041 Ivi, p. 22.
- 1042 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 152 ss.

- 1043 Si veda K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., pp. 3-90; Id., *Max Weber e il disincanto del mondo*, cit., pp. 91-121. Rinviamo al nostro *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, cit., pp. 68-75.
- 1044 Mutuiamo l'espressione da V. Rieser, *Fabbrica oggi: lo strano caso del dottor Weber e di mister Marx*, Sisifo, Siena 1992.
- 1045 Cfr. L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1976, soprattutto la parte su *Il pessimismo del giovane Horkheimer*, pp. 50-54. Cfr. G. Lukács, *I compiti della sinistra nella società occidentale*, in "L'Espresso" (n. 23, 7 giugno 1970), ora in Id., *Cultura e potere*, a cura di C. Benedetti, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 167-168.
- 1046 T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966; tr. it. a cura di S. Petrucciani, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 331. Cfr. G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Argument, Hamburg 1993.
- 1047 T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 330-331.
- 1048 Cfr. C. Preve, *Storia della dialettica*, cit., pp. 177 ss; M. Vacatello, *Th.W. Adorno. Il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- 1049 G. Lukács, *Cultura e potere*, cit., p. 168.
- 1050 Cfr. Id., *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterhand, Neuwied 1954, pp. 219 ss.
- 1051 Si tratta di un passaggio della canzone di Bobby Solo, *Non c'è più niente da fare*, 1966. Sul ruolo della musica come prestazione dell'industria culturale cfr. T.W. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie*, 1962; tr. it. a cura di G. Manzoni, *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino 1971; Id., *Philosophie der neuen Musik*, 1949; tr. it. a cura di L. Rognoni, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959.
- 1052 "I criteri della ragione e razionalità dell'azione, adottati in passato per guidare l'attività di definizione dell'agenda svolta dalle istituzioni politiche moderne, non si applicano più all'agenda svolta dal gioco delle forze di mercato. Quest'agenda non è né razionale né irrazionale, non risuona dei precetti della ragione né milita contro di essi. Semplicemente, essa è, così come sono le catene montuose e gli oceani: un'apparenza che trova spesso conferma nella frase preferita dei politici: 'non ci sono alternative'"; Z. Bauman, *In Search of Politics*, 2000; tr. it. a cura di G. Battini, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 80.
- 1053 Cfr. A. Badiou, *Le siècle*, 2005; tr. it. a cura di V. Verdiani, *Il Secolo*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 39.
- 1054 Cfr. soprattutto T. Negri, *Il potere costituente*, SugarCO, Milano 1992; D. Losurdo, *Per una critica della categoria di totalitarismo*, in "Hermeneutica", 2004, pp. 131-166; S. Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, Verso, London 2001.
- 1055 Cfr. C. Preve, *Storia della dialettica*, cit., pp. 119 ss. Come esempio dei tanti testi giudiziari oggi in circolazione, cfr. H. Redner, *Malign Masters: Gentile, Heidegger, Lukács, Wittgenstein. Philosophy and Politics in the Twentieth-Century*, Saint Martin's Press, New York 1997.
- 1056 Cfr. T.W. Adorno, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, 1969; tr. it. a cura di A. Marietti Solmi, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 314-330.
- 1057 Cfr. soprattutto N. Chomsky – E.S. Herman, *Manufacturing Consent*, 1998; tr. it. *La fabbrica del consenso. La politica e i mass media*, Tropea, Milano 1998; A. Marinelli – G. Fatelli, *Tele-visioni. L'audience come volontà e come rappresentazione*, Meltemi, Roma 2000; M. Wolf, *Gli effetti sociali dei media*, Bompiani, Milano 1992. Si veda inoltre S. Cristante, *Potere e comunicazione. Sociologie dell'opinione pubblica*, Liguori, Napoli 1999.
- 1058 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 114 ss.; M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., pp. 86-112; cfr. inoltre Id., *Gesellschaft im Übergang*, 1972; tr. it. a cura di G. Backhaus, *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, pp. 31-57.
- 1059 T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 122; cfr. M. Gottdiener (a cura di), *Consumption. Consumers, Culture and Commodification*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000.
- 1060 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 218.
- 1061 *Ibidem*.
- 1062 T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 6.
- 1063 Cfr. H. Marcuse, *Repressive Tolerance*, 1965; tr. it. a cura di L. Codelli, *La tolleranza repressiva*, in R.P. Wolff et alii, *Critica della tolleranza*, Einaudi, Torino 1968, pp. 79-105; H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964; tr. it. a cura di L. Gallino – T.G. Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967, pp. 253-255.
- 1064 Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, cit., p. 97.
- 1065 Cfr. C. Preve, *Le avventure dell'ateismo. Religione e materialismo oggi*, C.R.T., Pistoia 1999, p. 50.
- 1066 A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1835-1840; tr. it. *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1992, p. 732.
- 1067 Cfr. E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, 1987; tr. it. a cura di F. Coppelotti – V. Bertolino – G. Russo, *Nazional-socialismo e bolscevismo: la guerra civile europea 1917-1945*, Rizzoli, Milano 1999.
- 1068 Cfr. ivi, p. 13. Cfr. la critica di C. Preve, *Contro il capitalismo, oltre il comunismo. Riflessioni su una eredità storica e su un futuro possibile*, C.R.T., Pistoia 1998, pp. 33-38. "Il baratro incolmabile che separa comunismo e fascismo è rappresentato dal razzismo": L. Canfora, *Marx vive a Calcutta*, cit., p. 58.
- 1069 G.L. Mosse, *The Nationalization of the Masses*, 1974; tr. it. *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo e movimenti di massa in Germania, 1815-1933*, Il Mulino, Bologna 1975.
- 1070 Cfr. C. Preve – M. Bontempelli, *Nichilismo, verità, storia. Un manifesto filosofico della fine del XX secolo*, cit., pp.

1071 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 184.

1072 Lo sport e il divertimento ludico spostano continuamente l'attenzione dalle contraddizioni reali e, insieme, canalizzano l'antagonismo in forme disciplinate. Cfr. C. Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, 1979; tr. a cura di M. Bocconcelli, *La cultura del narcisismo: l'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981, p. 115.

1073 F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1887-1888)*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, VIII, 2, 11, p. 119.

1074 Id., *La volontà di potenza*, § 1, cit., p. 7.

1075 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 29.

1076 Ivi, p. 135.

1077 F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1887-1888)*, cit., VIII, II, p. 393.

1078 Id., *Caduta dei valori cosmologici*, ivi, VIII, II, pp. 256-258. E ancora: "il nichilismo come stato psicologico subentra, in secondo luogo, quando si è postulata una totalità, una sistematizzazione e addirittura un'organizzazione in tutto l'accadere e alla sua base" (*ibidem*).

1079 *Ibidem*.

1080 *Ibidem*.

1081 Cfr. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1900; tr. it. *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1998, pp. 193-194. Cfr. G. Poggi, *Denaro e modernità: la "Filosofia del denaro" di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna 1998.

1082 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 164.

1083 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819; tr. it. a cura di S. Giametta, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bompiani, Milano 2006, p. 627.

1084 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 171. Cfr. M. Bontempelli, *Filosofia e realtà: saggio sul concetto di realtà in Hegel e sul nichilismo contemporaneo*, C.R.T., Pistoia 2000.

1085 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, III, § 125; tr. it. a cura di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2001, pp. 162-164.

1086 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, cit., p. 378.

1087 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 157 ss.; Id., *Individui liberati, comunità solidali. Sulla questione della società degli individui*, C.R.T., Pistoia 1998, pp. 42 ss.

1088 C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 42.

1089 Cfr. R. Sennett, *The Fall Of Public Man*, 1974; tr. it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 2009.

1090 C. Preve, *L'educazione filosofica: memoria del passato, compito del presente, sfida del futuro*, C.R.T., Pistoia 2000, p. 65.

1091 Cfr. P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, 2006; tr. it. a cura di F. Pelloni, *Ira e tempo: saggio politico-psicologico*, Meltemi, Roma 2007, p. 162.

1092 K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 42. Si veda E.J. Hobsbawm, *How to Change the World. Tales of Marx and Marxism*, 2011; tr. it. a cura di L. Clausi, *Come cambiare il mondo: perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milano 2011.

1093 J.G. Fichte, *La missione del dotto*, cit., p. 5.

1094 "Anche un bambino di cinque anni può capire facilmente che una crescita infinita è incompatibile con un pianeta finito", mentre "soltanto una fede tenace e irrazionale può spiegare il fatto che gli economisti e i loro adepti continuino a non capirlo": S. Latouche, *L'invention de l'économie*, 2005; tr. it. a cura di F. Grillenzoni, *L'invenzione dell'economia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. IX.

1095 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., I, p. 1.

1096 N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, Le Monnier, Firenze 1851 (1520-1525), p. 222.

1097 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 1930-1942; tr. it. a cura di A. Rho, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1972, 2 voll., I, pp. 12-13. Si veda G. Zingari, *Speculum possibilitatis. La filosofia e l'idea di possibile*, Jaca Book, Milano 2000.

1098 Cfr. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, 1943; tr. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 165-171.

1099 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 166.

1100 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, 17, § 1, cit., p. 1029. Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004.

1101 "Soltanto per questo la genesi economica del mercato mondiale può diventare la possibilità ontologica della genericità sociale unificata" (G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 287).

1102 *Ibidem*.

1103 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 44.

1104 Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 39 ss.

1105 "Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch": F. Hölderlin, *Pamos*, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe*, a cura di M. Knaupp, 3 voll., Hanser Verlag, München-Wien, I, 1970, p. 379.